

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Rineu Quinalia Filho

SOBRE O BELO EM PLATÃO:

Um estudo a respeito do *Hípias Maior*

Guarulhos

2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Rineu Quinalia Filho

SOBRE O BELO EM PLATÃO:
Um estudo a respeito do *Hípias Maior*

Dissertação apresentada ao programa de
Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal de São Paulo, para
obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Mauricio Pagotto Marsola

Guarulhos

2013

Quinalia, Rineu

Sobre o Belo em Platão: um estudo a respeito do *Hípias Maior*/
Rineu QuinaliaFilho. – Guarulhos: [s. n.], 2013.

134 f.

Orientador: Dr. Maurício Pagotto Marsola

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de São Paulo,
Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, 2013.

Título em inglês: About the Beautiful in Plato: A Study On The
Greater Hippias.

1.História da Filosofia Antiga 2. Platão 3. Metafísica I. Título

Rineu Quinalia Filho

SOBRE O BELO EM PLATÃO:

Um estudo a respeito do *Hípias Maior*

Dissertação apresentada ao programa de
Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal de São Paulo, para
obtenção do título de Mestre em
Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Mauricio Pagotto Marsola

Aprovada em

Prof. Dr. Maurício Pagotto Marsola
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho
Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Marcelo Carvalho
Universidade Federal de São Paulo

(Suplente) Prof. Dr. Fernando Rey Puerte
Universidade Federal de Minas Gerais

Dedicatória

Dedico este trabalho a **HERMÍNIA**: a mulher que mudou minha VIDA.

(in memoriam)

Agradecimentos

Agradeço à generosa, delicada e, sobretudo paciente orientação do Prof. Mauricio P. Marsola.

Daniela Gonçalves responsabilíssima pela secretaria de Pós-graduação da Universidade Federal de São Paulo, pela PACIÊNCIA simpatia e por esclarecer todas as inúmeras dúvidas que surgiram no decorrer de todo o mestrado.

E é claro; por corrigir o título.

Ao programa do Governo Federal de incentivo a pesquisa acadêmica que me auxiliou para que eu pudesse me dedicar exclusivamente nesse trabalho, ao longo destes particulares 24 meses.

Ao querido professor Mario Vegetti, por ter dado o primeiro incentivo. Grande estudioso, além de fervoroso *interista*, e, aos professores Roberto Bolzani e Marcelo Carvalho pela seriedade e apoio que me deram em meio à tensão que reinava na minha vida no período da minha Qualificação.

Ao professor e caro amigo Aldo Dinucci pela simpatia e atenção, e, sobretudo pelo constante interesse pelas minhas pesquisas. Realmente muito obrigado.

Ao sorriso mais lindo que existe que me impulsionou conscientemente, das mais variadas formas, obrigado Manuela você é meu grande amor.

A meus irmãos, que me encorajaram diariamente. Agradeço a vocês, pelo auxílio na resolução de grandes e pequenos problemas, que muitas vezes transcendiam os conteúdos relacionados à filosofia presente nos livros que estudei. Recolho, sobretudo vocês, Dener, Edson, Ronaldo e é claro, Dú, em um único e afetuoso ABRAÇO.

Se quisermos penetrar no real trabalho filosófico de Platão, então precisaremos ter a garantia de que temos desde o início o acesso correto, isto é, de que deparamos precisamente com aquilo que não se encontra presente.

Heidegger (2012, p.11)



Ora, não soubesses tu outra coisa! Em todo o caso, meu caro, presta atenção: o nosso homem não te pergunta o que é belo, mas sim o que é o belo.

Entendo-te, meu caro. Vou, pois, dizer-lhe o que é o belo, por forma que não terei constestação possível. Belo, Sócrates, fica sabendo – para dizer a verdade toda – belo é uma bela jovem.

Platão (287d11-e5)

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo oferecer uma leitura do *Hípias Maior* de Platão pretendendo discutir a respeito da possibilidade de o diálogo apresentar as primeiras discussões sobre o conceito inteligível do Belo.

Palavras-chaves: Filosofia Antiga. Sócrates. Platão. Sofística. Metafísica

ABSTRACT

This paper aims to offer a reading of Plato's *Greater Hippias* intending to discuss about the possibility of dialogue present the first discussions on the concept of Fine intelligible.

Key-words: Ancient Philosophy. Socrates. Plato. Sophistic. Metaphysical

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA.....	16
SOBRE A AUTÊNTICIDADE DO <i>HÍPIAS MAIOR</i>	17
1. SOBRE O <i>HÍPIAS MAIOR</i> DE PLATÃO.....	22
Primeira menção ao personagem anônimo.....	26
1.3. As hipóteses de Sócrates e a sua dificuldade em definir o “próprio Belo”	40
INTERLÚDIO.....	40
(cont.) As hipóteses de Sócrates e a sua dificuldade em definir o “próprio Belo”.....	48
INTERLÚDIO II	64
2. PONTUAIS INCIDÊNCIAS DO ΑΥΤΟ NO <i>HÍPIAS MAIOR</i>	70
2.1. 287d11 – 288a10.....	79
2.2. 289b7 – c8.....	89
2.3. 289c9 – d4	92
2.4. 292c3 – e3	95
3. A RESPEITO DA PRESENÇA DA ΕΙΔΟΣ NO <i>HÍPIAS MAIOR</i>	101
CONCLUSÃO	116
BIBLIOGRAFIA BÁSICA	119
APÊNDICE I - Sobre o Prólogo do <i>Hípias Maior</i>	123
APÊNDICE II - Breves considerações acerca do termo “καλόν”	131

INTRODUÇÃO

Seria o gênero literário do diálogo socrático usado por Platão, uma forma específica que seria de modo próprio, *o veículo dos seus objetivos filosóficos*? Partindo dessa pergunta, algumas questões orientam esse nosso estudo, são elas: É possível que as questões que norteiam os diálogos de juventude de Platão, sejam especialmente socráticas, ou já terimos em seus diversos conteúdos “algo” de exclusivamente platônico, como a Teoria das Formas? Esta formulação filosófica já poderia estar presente naqueles primeiros diálogos? Isto é, seria possível individuarmos conteúdos metafísicos em meio às investigações presentes naqueles primeiros diálogos, nos assim denominados, socráticos? Ou a Teoria metafísica das Formas inteligíveis estaria intimamente ligada aos escritos de Platão somente a partir dos diálogos dialético-intermediários ou daqueles tardios e construtivos; nos quais seria mais facilmente perceptível sentirmos uma postura de distanciamento filosófico de Platão para com seu mestre?

Kahn (1966, cap. I), confirma que a forma platônica de compor seus textos pertenceria ao gênero literário (o “diálogo socrático”) em uso entre os discípulos de Sócrates (outro famoso adepto desse gênero de escritura, seria naturalmente, Xenofonte e Antístenes), com duas finalidades exclusivas: (i) imortalizar a visão de mundo que teria tido o filho de Sofronisco entre os anos 430 a.C – 399 a.C (aproximadamente), bem como transmitir para a posteridade traços da sua personalidade ética, como também (ii) sua maneira característica de argumentar. Sem nenhum compromisso com a precisão, acreditamos que seja possível aproximarmos estes aspectos aos escritos de Xenofonte, e aos escritos de Platão.

No entanto, o escopo desse nosso estudo é o de sugerir que a versão “platônica” desse gênero literário possa apresentar desde os primeiros diálogos, traços característicos.

Surge, portanto, o seguinte ponto: na hipótese de ainda não estar presente nos primeiros diálogos, nos assim ditos da juventude, uma discussão metódica da

Teoria das Formas inteligíveis, quiçá também estaria excluída toda possibilidade desses escritos (em *facti species*, o *Hípias Maior*) trazerem em seus conteúdos *indícios terminológicos* próprios de tal Teoria filosófica.

Podemos iniciar nossa introdução nos posicionando a favor de que, provavelmente, devido às dúvidas que emergem do diálogo que nos dispomos a estudar, seja possível desassociar parcialmente o conteúdo e as teses apresentadas nesse escrito platônico somente às teses do Sócrates histórico¹. Sendo assim, esse escrito não seria como tantos outros, uma mera reprodução platônica do pensamento socrático,² e da sua maneira de argumentar. O *Hípias Maior*, em nossa análise não faria parte do grupo de escritos da juventude de Platão que se preocupa em representar uma forma primitiva do diálogo socrático na sua estrutura mais simples.

No *Hípias Maior*, Platão poderia estar nos oferecendo, mais do que exemplos das tradicionais duas principais vertentes presentes nas discussões feitas por Sócrates com seus interlocutores, a saber: (i) discussões em grande parte preocupadas em contemplar questões éticas; (ii) discussões ainda inteiramente calcadas na realidade sensível.

O presente trabalho pretender esboçar um objetivo claro. Sugerir que no caso específico do *Hípias Maior*, Platão, em sua *mise en scène* filosófica, estaria colocando em ato os primeiros passos do que posteriormente seria definido como a “Ideia do Belo”.

¹ Sobre este tema continua sendo fundamental, sobretudo as teses de R. Robinson, *Plato's earlier dialectic*, Oxford, 1966 e de G. Vlastos, *Socratic Studies*, Cambridge, 1994. Também ainda relevantes para o estudo do Sócrates histórico são os volumes de V. Magalhães-Vilhena, *O problema de Sócrates. O Sócrates histórico e o Sócrates platônico*. Lisboa: Gulbenkian, 1984; e de L. Dorion, *Compreender Sócrates*, Ed. Vozes, 2006.

² A colocação é polêmica. Mas reconhecemos como muito próximo ao suposto “pensamento socrático”, o conteúdo filosófico daquele personagem Sócrates dos assim chamados primeiros diálogos de Platão (*Apologia*, *Cármides*, *Crítion*, *Eutífron*, *Eutidemo*, *Hípias Maior* e *Menor*, *Íon*, *Lísis*, *Láques*, *Protágoras*, Livro I d'A *República*), e daquele protagonista dos IV livros dos *Ditos e feitos Memoráveis de Sócrates*, do *Banquete* e do *Econômico*, de Xenofonte. Acreditamos que esses documentos conteriam grande parte do pensamento do Sócrates histórico, que se caracterizaria, entre outras coisas, por seu caráter aporético e exclusivamente ético, e no caso dos primeiros diálogos de Platão, por Sócrates nunca se pronunciar acerca de teorias propriamente platônicas, como a tese do Mundo das Idéias, a tese da imortalidade da alma e a teoria da reminiscência.

Possivelmente uma das principais diferenças entre Sócrates e Platão consistiria principalmente no método positivo-dialético e na teoria platônica das Formas inteligíveis³. Em outras palavras, acreditamos, sobretudo, para aqueles que seguem de certa maneira, o testemunho aristotélico⁴, no fato de se tratar de uma posição trivialmente aceita por uma tradição de comentadores aquela que sustenta que:

- (i) Sócrates foi aquele que originalmente investigou as definições;
- (ii) Platão, com o escopo de fundamentar investigação socrática, teria elaborado sobre ela, toda uma teoria ontoloepistemológica;

Nossa leitura sustenta que a discussão central do *Hípias Maior*, já seria em torno da definição exata do “próprio Belo” (αὐτὸ τὸ καλόν). Investigação que em diálogos posteriores como no caso do *Banquete*, do *Fedro* possui um valor do ponto de vista da maturidade especulativa, sem dúvida teórico-metafísico. Mesmo que, ainda em grande parte no *Hípias Maior*, essa especulação indiscutivelmente, possui inicialmente um valor prático, porém, do ponto de vista das questões metafísicas, haveria de algum modo, alguma positividade na investigação.

Provavelmente o *Hípias Maior* em grande parte devido ao seu interessante conjunto terminológico, poderia ser aproximado às na linha das *definições socráticas* que já se aproximam das *questões metafísicas platônicas*,

³ Parecerá algo inevitável em nosso estudo, tocarmos pontos espinhosos, bem como as relações entre Sócrates/Platão, Platão/Sócrates, mas deixemos desde já claro que não se trata de querer apontar, dentro do diálogo, o que “representaria” o puro pensamento socrático e que caracterizaria a real filosofia platônica. Aquilo que poderia ser justo e razoável é tentar discernir a presença maior ou menor em determinado diálogo de elementos filosóficos historicamente atribuídos à personalidade de Sócrates e, com isso, tentar somente “perceber, e apontar as diferenças” de interesses filosóficos entre os dois pensadores. Essa é a postura que tentaremos seguir ao trabalhar o *Hípias Maior*, diálogo *curto* em sua extensão, mas sem dúvida *extenso*, e prene, de reflexões filosóficas.

⁴ Temos consciência do quão é problemático o testemunho de Aristóteles. Primeiro por se tratar de um testemunho “externo” a obra que nos dispomos a estudar, e em segundo lugar, porque é muito discutida a posição de Aristoteles a respeito da sua leitura das principais características filosóficas seja de Sócrates como de Platão. No entanto, optaremos ao longo do nosso estudo, sempre que conveniente, citar seus testemunhos, pois, acreditamos que não devemos em hipótese alguma simplesmente ignorá-los, todavia, manuseá-los sempre com muita prudência.

apresentadas em outros diálogos da juventude de Platão como no *Eutífron*, e a sua questão da Piedade, ou ao *Láques*, e sua investigação sobre o valor *unitário* da Coragem.

No *Hípias Maior* a partir da pergunta “o que é o Belo?” (τί ἐστὶ τὸ καλόν;) buscar-se-ia uma *definição platônica*, inteligível do Belo, situada provavelmente já em estado embrionário no plano ontológico das Formas (εἶδος) inteligíveis.

Acreditamos que nesse diálogo Platão estabeleça “as bases” de uma investigação que vise determinar uma unidade ontológica situada para além do plano conceptual e lógico e sensível da unidade epistêmica do Belo (καλόν).

De fato, esperamos com a análise do *Hípias Maior*, plantar uma dúvida filosófica, um “esboço metafísico” - a definição das “coisas belas” (τὰ καλὰ), não satisfaz, pois, o que se busca já, seria o “próprio Belo” (αὐτὸ τὸ καλόν).

Diz Sócrates à Hípias:

[...] Ora, não soubesses tu outra coisa! Em todo caso, meu caro, presta atenção: o nosso homem não te pergunta o que é belo, mas sim o que é o próprio belo.

[...] ‘Ἀλλὰ μέντοι δῆλον ὅτι σὺ κάλλιον οἶσθα. "Ὁμως δέ, ὠγαθέ, ἄθρει· ἐρωτᾷ γάρ σε οὐ τί ἐστὶ καλόν, ἀλλ' ὅ τι ἐστὶ τὸ καλόν. (287e)

A essa altura podemos apresentar o **núcleo duro** deste nosso estudo, que consiste em apontar que o *Hípias Maior* parece conter mais do que realmente parece conter. Sustentamos que esse diálogo (tradicionalmente ligado à juventude de Platão) propõe uma dúvida razoável a partir de indícios terminológicos com relação à presença efetiva das primeiras determinações a respeito da existência inteligível da Forma do Belo, dentro dos escritos platônicos.

Os indícios terminológicos dos quais nos referimos, os que apontariam para um “suposto” estatuto ontológico no *Hípias Maior* são:

- αὐτὸ τὸ⁵ (286d8; 288a9; 292c3; 289d2) (o próprio);
- τὸ εἶδος⁶ (289d4) (Forma);
- ἰδέα (297b7) (ideia);
- τὸ αἴτιον⁷ (296e12) (causa);
- παρόντος⁸ (294c6) (presença);
- αὐτὸ εἶναι⁹ (295c) (o próprio ser).

Tentaremos ao longo dessa nossa tentativa de defender filosoficamente este texto, sugerir que esses termos *mutatis mutandis* decisivos dentro do panorama filosófico platônico, poderiam atribuir à investigação do *Hípias Maior*, um caráter não indiferente com relação à determinação da Forma inteligível do Belo. Portanto, essa significativa presença terminológica, poderia qualificar na nossa hipótese uma *intenção ontológica definicional* de Platão já dentro daquele texto denominado socrático.

Tentaremos mostrar, além disso, que a estrutura dialógica no *Hípias Maior*, parte de pressupostos iniciais que tem por base exemplos de *particular* e de *múltiplo*, e os argumentos dos personagens tendencialmente se encaminham sempre à uma progressão, isto é, em direção à definição *unitária* e *ontológica* do Belo. Platão, nessa nossa interpretação, neste seu **primeiro exercício filosófico sobre a Beleza**, busca um Belo que seja capaz de abranger todos os particulares. Vejamos o texto:

[...] era o belo em si, esse belo que, a qualquer objeto a que se ajunte, constitui a sua razão de ser belo. trata-se de um mármore, de um bocado de madeira, de um homem ou de

⁵αὐτὸ τὸ - αὐτός, αὐτή, αὐτό (ou αὐτόν) é um pronome reflexivo. Com artigo na frente ὁ αὐτός, ἡ αὐτή, τὸ αὐτό (também) significa o mesmo, a mesma, etc. Na filosofia, sobretudo, em Platão, αὐτὸ τὸ significa em si ou por si mesmo, como αὐτὸ τὸ ἓν (o uno por si mesmo), sendo adicionado frequentemente a gêneros.

⁶ τὸ εἶδος - o que é visto; em Platão também a Forma, formato inteligível; também forma, tipo, natureza.

⁷ τὸ αἴτιον - literalmente: o que é responsável, aparece frequentemente em Aristóteles como sinônimo de αἴτια (causa).

⁸ παρόντος - particípio presente ativo masculino genitivo singular de *pareimi* (estar presente).

⁹ εἶναι (infinitivo presente de *eimi* (ser)).

um deus, de ações ou conhecimentos. É a beleza em si, meu caro, que te pergunto o que seja [...]

[...] φήσει· οὐχ οἷός τ' εἶ μεμνήσθαι ὅτι τὸ καλὸν αὐτὸ ἡρώτων, ὃ παντὶ ὃ ἄν προσγένηται ὑπάρχει ἐκείνω καλῶ εἶναι, καὶ λίθῳ καὶ ξύλῳ καὶ ἀνθρώπῳ καὶ θεῷ καὶ πάσῃ πράξει καὶ παντὶ μαθήματι; Αὐτο γὰρ ἔγωγε, ὠνθρωπε, κάλλος ἐροτῶ ὅ τι ἐστιν [...] (292d)

Valendo-se dessas considerações e transportado-as para a investigação d'o Belo (τὸ καλόν) presente no diálogo, observamos que Platão segue rigorosamente, ao longo da investigação, a regra: *particular-universal, multiplicidade-unidade*.

Devido, sobretudo, ao termo “αὐτὸ τὸ” fazer-se presente de maneira sugestiva em diversos pontos do texto, sustentamos que um projeto da Forma inteligível do Belo já estaria presente naquele documento, mesmo que muito embora ainda em um estado embrionário.

No **capítulo I**, apresentaremos uma estrutura crítica sobre o processo argumentativo do *Hípias Maior*, no **capítulo II**, selecionamos algumas passagens que consideramos importantes para as intenções desta nossa proposta interpretativa, e, enfim, no **capítulo III**, apresentaremos as leituras críticas sobre o estatuto ontológico do *Hípias Maior*, sugeridas por Paul Woodruff (1978), e por Maria Teresa Liminta (1998), e alguns outros leitores desse fascinante diálogo.

APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA

A original importância de estudar o *Hípias Maior* reside, principalmente, no fato de o texto apresentar, pela primeira vez em Platão de um modo sistemático, a questão do Belo (καλόν). O principal objetivo desta dissertação é analisar esse diálogo, e seu suposto estatuto ontológico, com isso, estruturar uma defesa filosófica do seu conteúdo. Tentaremos evidenciar dois pontos; o primeiro mais trivial sustenta que:

(i) o diálogo dedicado ao sofista Hípias já conteria indícios terminológicos basilares do que viria a ser posteriormente denominada a Forma (εἶδος), ou a Ideia, do *Belo*; já o segundo mais pretencioso, e por sua vez, complementa o primeiro sugere que:

(ii) nesta nossa interpretação, para entender o *Hípias Maior*, deve-se interpretar a expressão o “*próprio Belo*” (αὐτὸ τὸ καλόν), não como uma unidade lógica epistêmica de significação nominativa referente às tentativas de definições dadas por Hípias e por Sócrates, mas como uma expressão chave, que no diálogo, já aponta a uma exclusiva, e, provavelmente “primária menção”, à unidade ontológica do “Belo” dentro dos diálogos de Platão.

Acreditamos que o *Hípias Maior* represente um grande exercício literário-filosófico de Platão, e que não obstante os aspectos ainda aparentemente rústicos e elementares, ele já estaria tratando de uma verdadeira unidade ontológica da Beleza, aspecto filosófico que o pensador desenvolveria de maneira mais completa especialmente em diálogos como o *Banquete*.

SOBRE A AUTÊNTICIDADE DO *HÍPIAS MAIOR*

(Não um falso problema, algo “irrelevante”)

As divergências a respeito da autenticidade dos *diálogos* são hoje reduzidas. No entanto, dentre os vinte e nove diálogos reconhecidos na edição da *Société D'Édition "Les Belles Lettres"*, restam dúvidas quanto ao *Alcibíades I*, quanto ao *Hípias Maior*, o *Epinomis*, o *Íon*, o *Menexeno*.

Não obstante essa aparente redução, e tendo em vista a característica principal do nosso estudo, juntamente com a tese que defendemos, não podemos passar tão rapidamente por esse espinhoso ponto, nem mesmo sintetizá-lo em uma simples nota.

Mesmo porque trabalhar a hipótese de que haveria já no *Hípias Maior* esboçada a Forma inteligível do Belo configura em nossa opinião uma “natural” e efetiva tentativa de apresentar uma defesa “filosófica” a respeito da autenticidade desse diálogo.

No entanto, correndo os riscos que cada um corre ao estudar questões polêmicas, nos próximos parágrafos nos esforçaremos para tentar apresentar nossa posição com relação ao problema da autenticidade do *Hípias Maior*.

*

Embora não exista nenhum método absolutamente seguro para estabelecer a cronologia dos diálogos de Platão, considera-se geralmente que o *Hípias Maior* faça parte dos diálogos ditos do primeiro período da produção do filósofo, daqueles chamados de “juventude”.

O contexto dramático do *Hípias Maior* é indeterminado, podemos inferir com discreta certeza apenas que estamos dentro dos muros de Atenas. Sócrates encontra o grande sofista Hípias de Élide de um modo que podemos definir casual. No entanto, o texto não traz de um modo direto, dados ou particularidades históricas, que nos resulte úteis para nos ajudar a estabelecer a precisa cronologia

do diálogo. Todavia, há dois séculos muito se discutiu sobre a autenticidade do *Hípias Maior*, foram feitas análises rigorosas na intenção de desvendar este polêmico aspecto. Contudo, ao empanharmos nesse estudo, vimos que nas últimas décadas, a grande maioria dos estudiosos o reconhece plenamente platônico, no seu significado e no seu valor.

Ao construir esse estudo, evidentemente nos posicionamos a favor da pureza do diálogo não obstante os problemas que tentaremos apresentar ao longo das próximas linhas. Como dissemos na *Apresentação do nosso problema*, nosso estudo, *grosso modo*, deve representar uma “defesa filosófica” do diálogo.

Ocorre que a autenticidade da obra dificilmente é posta em discussão nos dias de hoje, mas, por décadas, foi colocada no centro das reflexões dos estudiosos de Platão. Liminta, M. T. (1998, pp. 3-45) dedica um importante capítulo a respeito desse problema atinente ao *Hípias Maior*. A estudiosa testemunha que durante o final do século XIX, e início do século XX, alguns estudiosos do pensamento platônico se ocuparam do problema da autenticidade deste diálogo. Muitos comentadores sustentaram a inautenticidade do texto, porém, muitos outros nos dias de hoje, sobretudo, os adeptos do paradigma hermenêutico da escola de Tübingen-Milão, acreditam tratar-se de uma obra não somente platônica como também essencial no pensamento do filósofo. Hoje, com exceção de algumas vozes esporádicas (mas não por isso, menos interessantes), a grande maioria não se põe mais este problema, porém o debate, mesmo diminuto, ainda existe e, algumas vezes, se faz acirrado.

As dúvidas que percorreram algumas décadas partiram, sobretudo, segundo Migliori (1998, na “*Introdução*”, de *Il problema della Bellezza in Platone*, p.VIII) de uma colocação de Aristóteles em *Metafísica*, Δ 29, 1025a6. Fomos a forte aristotélica e constatamos que ali, o discípulo de Platão cita o texto “*Hípias*” de Platão, para indicar o *Hípias Menor*: “Perciò è inganevole il

ragionamento dell'*Ippia*, con il quale si dimostra che la medesima persona è falsa e vera”¹⁰.

Sobre este capital fragmento aristotélico, fomos persuadidos por Migliori (*op.cit*) quando ele argumenta que:

Non esistono ragioni obiettive che giustifichino un dibattito che ostenta alcuni dati paradossali, a conferma del fatto che l'ermeneutica platonica ha attraversato, in questo secolo, un periodo di grandi studi, ma in un quadro di “crisi”. Infatti, come giustamente sottolinea Liminta, nessuno ha potuto supporre per il presunto falsario una collocazione diversa dall'epoca di Platone. Anche i pochi tentativi di collegarlo all'ambiente aristotelico non cambiano radicalmente la questione. D'altra parte l'antichità non manifesta dubbi sulla presenza dei due *Ippia*, che anzi Trasilo pone uno accanto all'altro, nella settima tetralogia. L'unico elemento che può sembrare problematico, ma che in tutti i casi sarebbe del tutto insufficiente, è che Aristotele, in *Metafisica*, Δ 29, 1025a6, cita *Ippia* per indicare l'*Ippia Minore*, il che potrebbe far supporre che ignorava l'esistenza di due opere con lo stesso titolo. In realtà, questa affermazione risulta inaccettabile, anche perché si basa su una metodologia che utilizza i testi aristotelici come se fossero veri libri, scritti con cura e attenzione, quasi dimenticando che si tratta, per così dire, di trascrizioni di lezioni o, comunque, di materiale ad uso della scuola, che omette visibilmente e continuamente le informazioni che sono date per conosciute. Infatti, come sottolinea Hoerber, giustamente valorizzato da Liminta, quando Aristotele nella *Poetica* cita l'*Edipo* di Sofocle non ha bisogno di precisare di quelle *Edipo* si tratti, perché i suoi uditori sapevano benissimo di che cosa stava parlando. È quello che fa, ancora oggi, qualunque docente in un suo corso. Ad un certo livello di conoscenze, si può fare un'intera lezione su un tema senza citare nomi e testi perché i riferimenti risultano immediatamente chiari all'uditorio.

¹⁰ Para essa citação, usamos a edição italiana organizada por Carlos Augusto Viano, UTET, Torino, 1995.

Liminta (1998, pp. 19-20), em outro momento dirá que PAVLU, *Der pseudoplatonische größere Hippias*, 1941, p. 35-60, defende a impureza do diálogo, a partir de um argumento interessante. Vamos a ele; apoiando-se neste mesmo fragmento aristotélico ele é convencido que o estagirita se refira ao *Hípias Menor* e que, se o filósofo fez uma citação pontual, é somente porque ele conhecia apenas “um” diálogo *Hípias*, como vimos o *Menor*. Caso contrário, prossegue, ele teria sido mais claro. Além disso, o estudioso acha bastante estranho o fato de que Platão tivesse escrito dois diálogos com o mesmo nome.

De acordo com o texto que usamos como apoio para percorrermos sobre este aspecto, a estudiosa concluirá seu capítulo sobre a questão da autenticidade dizendo que com Gadamer e com Szlezák a questão sofre um decisivo salto de qualidade. Com estes dois contemporâneos, não é mais posto em dúvida o problema da autenticidade, discute-se agora a relação das teorias presentes no *Hípias Maior* com o pensamento, do que chamamos de Primeira-Maturidade de Platão; com uma leitura alternativa do filósofo, ou seja, segundo as chamadas *ágrapha dógmata* (Doutrinas não-escritas).

Ao estudarmos este texto, acreditamos talvez ser possível reconhecê-lo como platônico em seu significado e conteúdo, e que discutir se foi realmente Platão quem compôs o *Hípias Maior* não resulta decisivo para nosso problema, uma vez que em nossa interpretação, o problema se torna portanto, *um falso problema*, pelo seguinte motivo: *mesmo se fosse possível de maneira definitiva negar a composição do texto a Platão, seria provavelmente impossível, não profícuo, além de incoerente, não reconhecer na trama do documento uma coerência com as teorias filosóficas de Platão*, portanto, a pertinência de estudar o *Hípias Maior* permaneceria a nosso ver inalterada, não ignorando o fato de tentar defendê-lo filosoficamente continuaria a nos representar um grande desafio.

Além disso, obviamente, caso seguíssimos as linhas interpretativas daqueles que defendem a impureza do *Hípias Maior*, efetivamente, grande parte do nosso problema de estudar um suposto “conteúdo ontológico” no diálogo, se

dilui. Uma vez que, na hipótese de ter sido uma obra de outro autor, ou até mesmo de um aluno da Acadêmia, muito provavelmente posterior a Platão, seria simples conceber que o suposto “falsário” teria recebido influência de diferentes diálogos platônicos, como também provavelmente de diversas fases da produção do filósofo. Neste caso, esse poderia ser uma explicação razoável desse suposto “conteúdo ontológico” do texto, que buscamos identificar.

Por outro lado, se for da autoria de Platão nosso problema poder-se-ia colocar com toda a força. Seja como for, em meio a esse escorregadio pântano de incertezas, uma provavelmente temos, isto é, ninguém até agora conseguiu, e nem conseguirá dizer a última palavra sobre o mistério que envolve esse diálogo.

Finalizamos reconhecendo que fundamentalmente se trata de uma questão sempre aberta, por isso, deixamos, por conseguinte, a todos os leitores do *Hípias Maior*, e àqueles que tiverem acesso a esse nosso estudo tirarem suas eventuais, e pessoais conclusões.

1. SOBRE O *HÍPIAS MAIOR*¹¹ DE PLATÃO

É que ainda há pouco, meu caro, me vi atado de pés e mãos numa conversa que tive com um certo sujeito? Censurava-me em alguns discursos certas coisas que me pareciam feias e louvava outras que me pareciam belas, quando ele dispara esta pergunta, com uma impertinência só vista: “Mas como é que tu, Sócrates, distingues o que é belo do que é feio? Olha lá, saberás tu dizer-me o que é o belo?”.

286c4-d1

Começamos a nossa análise sobre o ΙΠΠΙΑΣ ΜΕΙΖΩΝ (*Hípias Maior*).

No início deste interessante diálogo, Platão nos mostra de maneira razoavelmente clara um “reencontro” de Sócrates e Hípias; como eles já se conhecessem há algum tempo e, em outras ocasiões, já tivessem conversado sobre outros temas. Particularmente, é importante a observação de que Hípias está retornando a Atenas, após vários anos de ausência. O diálogo tem início com as palavras de Sócrates: “Salve belo e sábio Hípias! Há muito tempo que Atenas não recebe a tua visita!” (‘Ιππίας ὁ καλός τε καὶ σοφός, ὡς διὰ χρόνου ἡμῶν κατῆρας εἰς τὰς Ἀθήνας)¹². Talvez essa proximidade justifique o fato da dinâmica da investigação ser informal, muitas vezes até sarcástica e cômica.

A partir dessa premissa, com o escopo de fornecer uma panorâmica abrangente, o *Hípias Maior* é esquematizado neste nosso estudo do seguinte

¹¹ Ao longo do nosso trabalho a edição principal de onde extraímos todas as passagens citadas em língua portuguesa é a de: *Hípias Maior*, Edições 70, Clássicos gregos e latinos, Lisboa, 1989; Introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de AZEVEDO; também usamos como referência: *Ippia Maggiore*, Bompiani, Il pensiero occidentale, Milano, 2000; Presentazione, traduzione e note di Maria Teresa LIMINTA. A edição utilizada para as passagens em grego é: ΙΠΠΙΑΣ ΜΕΙΖΩΝ, collection des universités de France, *Platon, Oeuvres Complètes*, Tome II, texte établi et traduit par Alfred CROISET, Paris, 1965.

¹² 281a.

modo: *i*) Prólogo; encontro de Sócrates e Hípias¹³ [281a – 286c], cuja função se divide em três partes. A primeira proporá a questão do pensamento dos antigos

¹³ Hípias de Élida pertencia a uma geração mais nova de sofistas, contemporâneo de Sócrates. Era um conhecido sofista, nascido aproximadamente na primeira metade do séc. V a.C., viajou muito e escreveu muito. Quanto a isso, Sócrates diz no *Hípias Menor*: “Ademais, disseste que trazias contigo poemas, tanto épicos quanto tragédias e ditirambos, e diversos outros escritos de todos os tipos compostos em prosa” (368d). Este personagem integrava a corrente naturalista de pensamento sofístico, tendia a radicalizar a oposição entre Lei natural (*physis*) e a Lei positiva (*nomos*) (ver amplo tratamento em GUTHRIE, W. K. C., *Os Sofistas*, p. 260, e KERFERD, G. B., *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988). Seus interesses certamente não devem ser desvinculados da sua visão cosmopolita e igualitária de mundo, embasada na constatação que a natureza humana, sobretudo daqueles que o procuravam para aprender, era igual. Portanto, para ele, não havia diferenças entre cidadãos de uma cidade ou de outra. Pensava que a vida humana devia adequar-se à natureza e às leis, mais do que às leis humanas. Defendia como finalidade do homem a “autarquia” (*autodomínio*) (Diels, Kranz, 86, 1.), além do fim político da educação, logo, extremamente eficaz para seus objetivos era a técnica da qual fazia uso com maestria, a *polimathia*, isto é, o saber enciclopédico. Esse conhecimento era fruto da sua grande capacidade de memorização. Diz Reale (2009, p.62) que este sofista deve ter sido muito famoso e que se vangloriava de saber tudo. Mas para saber e aprender muitas coisas era preciso uma habilidade particular, que facilitasse a memorização dos vários conteúdos do saber. Com esse fim, ele praticava e ensinava a mnemotécnica (arte de memorizar); “SÓCRATES: [...] não me esqueci da tua arte mnemônica no que te julgas sumariamente brilhante” (389d). Estes eram aspectos sem dúvida novos com relação aos pioneiros da sofística grega. Em suma, Hípias era um grande exemplo de *polytropos*, uma figura munida de múltiplas capacidades que representava muito bem seu grupo. Não obstante o pomposo desenho que Platão nos fornece de Hípias, parece que nos diálogos ele não o leva muito a sério como levou outros sofistas como Protágoras e Górgias. Por toda sua obra, Platão apresenta e cita Hípias em quatro diálogos: no *Protágoras*, Sócrates diz que Protágoras em certa apresentação queria deixar uma boa impressão diante dos presentes e parece que Hípias ali também estava: “Porque então não convidamos também Pródico e Hípias e todos aqueles que com eles estão, de modo que todos possam escutar-nos” (317c); na *Apologia*; e como principal interlocutor nos dois diálogos homônimos, o *Maior* e o *Menor*. Platão, algumas vezes, caçoa de Hípias e chegou a compará-lo ironicamente a Hércules pela sua onisciência e sua capacidade (provavelmente pela força de sua memória e de seu saber fazer tudo enciclopédico). É graças a declarações como esta, presente no *Hípias Maior*: “sempre que Élida tem assuntos pendentes com qualquer cidade, é sempre comigo que se entende primeiro para nomear embaixador, na convicção de que serei eu o melhor juiz e intérprete das razões que assistem a ambas as partes” (281b), ou como esta: “Quase estou a crer que eu, sozinho, faço mais dinheiro que dois sofistas juntos, quaisquer que sejam!” (282e), que Platão nos mostra seu caráter um tanto quanto bombástico e excêntrico. Além das informações que nos fornece Platão e também Xenofonte (*Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, III, 8), temos hoje somente informações doxográficas, e de algumas delas (Hermann Diels e Walther Kranz) presume-se o fato de que Hípias acreditava possuir pleno conhecimento em astronomia, música, métrica, também palestrava sobre pintura e escultura e possuía uma capacidade mnemônica tão forte que uma doxografia (Diels, Kranz, 86, 1) diz que, embora já velho, era capaz de recordar em ordem mais de cinquenta nomes mesmo os tendo ouvido somente uma vez. Hípias de Élida acreditava ser um homem ideal, portanto, concluímos que dificilmente havia naquele contexto alguém mais adequado para Platão dedicar, justamente, dois diálogos, a saber, o *Hípias Maior* e o *Hípias Menor*. Para uma ainda mais acurada exegese do personagem Hípias de Élida, filho de Diopeithes, sofista e filósofo, aluno de Egesidamo, é essencial o documento *I presocratici, prima traduzione integrale con testi*

sábios com a filosofia dos sofistas [281b – 283b], em seguida, ocorre salientar o desinteresse espartano pelos ensinamentos de Hípias de Élide¹⁴ [283b – 284a] e, por fim, as divergências entre as tradições espartanas com relação o pensamento do sofista estrangeiro [284a – 286c]. Como a questão dominante do restante do diálogo é, segundo nossa leitura, a definição da realidade inteligível do Belo, e os temas que se espalham pelo prelúdio: relações políticas, e tentativas de

originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz, a cura di Giovanni Reale, 86, p. 1707.

¹⁴ Ao estudar o *Hípias Maior*, surge-nos um pergunta: Por que Platão ao tratar pela primeira vez o “belo”, um argumento tão espinhoso e rico do ponto de vista do seu pensamento teria escolhido exatamente Hípias de Élide como principal interlocutor de Sócrates e não outro sofista? Hípias sem dúvida parece relamente ser, como dirá GOLDSCHIMDT (2010, P. 68) “de todos os interlocutores, o mais fiél ao culto das imagens. No entanto, considerando que Platão não nos fornece mais nenhuma precisa explicação dentro do próprio diálogo, podemos somente levantar uma hipótese: para discutir este tema Hípias era um representante bastante adequado, sobretudo se levarmos em consideração suas características físicas e intelectuais. Platão diz que Hípias era belo, devia ser, era considerado ou aspirava sê-lo. O fato de que Sócrates ao vê-lo saúda-o como belo e sábio com naturalidade - “Ἰππίας ὁ καλός τε καὶ σοφός” (281a) - pode ser facilmente interpretado como mais um dos tantos expedientes irônicos de Platão, mas, por outro lado, também nos faz pensar que esses atributos, particularmente certa ressonância física, fossem-lhe realmente atribuídos e, portanto, que alguma verossimilhança deveria haver, mais uma vez nota-se que as primeiras frases dos diálogos são realmente importantes para o entendimento de seus conteúdos. No *Hípias Menor*, lemos: “Vamos Hípias, examina analogamente as ciências em geral para apurarmos ser este o fato ou não. És, certamente, na maior qualidade de artes, o mais sábio dos seres humanos, como numa ocasião ouvi te gabares, registrando tua sabedoria grandiosa e invejável no mercado, próximo às mesas dos banqueiros. Relataste que uma vez, quando estiveste em Olímpia, tudo que estava contigo era tua própria obra. Em primeiro lugar o anel – já que principiaste com isso – que tinhas no dedo, era tua própria obra, mostrando que conhecias como entalhar anéis; igualmente um outro sinete era de tua lavra, bem como um raspador e um frasco de óleo. Em seguida, esclareceste que tu mesmo havias confeccionado as sandálias que calçavas, bem como o tecido de teu manto e tua túnica; mas o que pareceu a todos assombroso, e prova de sumo saber, foi o cinto que usavas em torno de tua túnica, o qual, segundo tua informação, era como os cintos persas mais dispendiosos ... e que tu mesmo havia confeccionado” (368b). Lemos também no *Hípias Maior*: “**Sócrates:** Nem te ficaria bem a ti manchares os lábios com termos desses, um homem tão bem vestido, tão bem calçado e com fama de sabedoria em toda a Grécia!” (291b). Nestas passagens, além da confirmação de notória sabedoria, Platão evidencia suas habilidades manuais. Com isso Platão provavelmente queira mostra que Hípias, além de um renomado comerciante do saber, possuía técnicas de produção artesanais voltadas para a fabricação de adornos e joias, que confeccionava para o seu próprio uso: o sofista é vaidoso e se preocupa com o bom aspecto, é atento e apegado ao aspecto físico e corpóreo da beleza. Hípias também é prepotente, é o tipo de interlocutor que, além de parecer “conceder” a Sócrates a possibilidade de dialogar, é talvez o típico exemplo de um interlocutor que ostenta um saber. Escolhendo o estrangeiro de Élide como principal interlocutor de Sócrates no *Hípias Maior*, Platão se põe a dialogar com um grande expoente da sofística e, também, com um excelente representante do senso comum convencido de que a Beleza verdadeira era sinônimo de harmonia, ordem, proporção e simetria impressa na corporalidade. O sofista, como se nota no texto, representa muito bem a mentalidade comum detentora da opinião corrente, pouco disposta a interrogar a realidade inteligível do belo e, com isso, tentar colher seus limites e contradições.

implantação dos ensinamentos sofisticos em Esparta, aparentemente, destoam da parte viva do diálogo, surgem margens para que se interprete que a estrutura do texto é desequilibrada. No entanto, acreditamos que haja uma relação muito estreita entre o primeiro conteúdo com a sucessiva investigação de definir o que é o Belo; tal relação parece simbolicamente indicada através da apóstrofe inicial “Olha o nosso belo Hípias” (Ἰππίας ὁ καλός) (281a). A saudação posta na boca de Sócrates por Platão é irônica, e consistirá na realidade, como veremos, na antecipação de algumas características de como o Belo é entendido pelo sofista. Seu insatisfatório ponto de vista, e seu fascínio pelo sensível se revelará no ao longo do seu desenvolvimento argumentativo, em suas tentativas de definir o conceito (τὸ καλόν); *ii*) Entra-se na questão do Belo e a apresentação do personagem Anônimo [286c-e]; *iii*) A terceira parte apresenta as definições do Belo propostas por Hípias [286e – 293d].

A *primeira definição* de Hípias: o Belo é uma bela jovem [286e – 289d]; *a segunda*: o Belo é o ouro [289d – 291c] e *a terceira*: o Belo é uma vida longa e honrosa [291c – 293d]; *iv*) A quarta parte apresenta um nível qualitativamente mais elevado e é dedicada às definições do Belo propostas por Sócrates [293d – 303d].

Nota-se que o problema não será mais apenas o de demonstrar a necessidade de se passar do particular empírico ao incorpóreo (e aqui entendo definir o Belo com exemplo de “ações”), mas na identificação de uma realidade inteligível, isto é, na busca por uma definição realmente válida que abranja todas as características que esse “Belo” deve ter; não apenas ser mais belo do que feio, mas, sobretudo, ser “o próprio Belo”¹⁵ (αὐτὸ τὸ καλόν).

Eis a *primeira definição* de Sócrates: o *Belo* é o conveniente [293d – 295a]; *a segunda*: o Belo é o útil [295a – 296d], esta mesma definição sofre uma tentativa de melhoramento e se transforma em: o Belo é o vantajoso [296d – 297d]; e enfim, temos *a terceira*, quando o Belo é definido como: o prazer

¹⁵ Cabe-nos esclarecer aqui, que uma “situação epistêmica” faria parte de um primeiro passo no exercício de definição do αὐτὸ τὸ καλόν.

produzido pela visão e pela audição [297d – 303d]; v) Finalmente, a quinta parte se conclui com a renúncia à solução do problema. É estabelecida a *aporia*.

Todas as definições propostas exprimem a generalidade da opinião e não estão em condição de atingir a unitariedade e a imutabilidade de uma definição segura e decisiva, portanto, isto quer dizer que seja as definições de Hípias como as de Sócrates, não foram válidas em todos os casos e em todas as condições. Todas as sete definições são refutadas.

O fechamento é textualmente aporético, de fato, representa uma forte indicação típica dos primeiros diálogos, os assim ditos “socráticos”. Platão fará com que seu Sócrates finalize o texto com a seguinte frase: “o que é *belo* é difícil” (χαλεπὰ τὰ καλὰ) [303d – 304e].

No entanto, a nosso ver, o *Hípias Maior* seria inconclusivo somente em parte, pois através da nossa proposta interpretativa, chegamos à conclusão de que não estamos totalmente convencidos de que o diálogo dedicado ao sofista represente um escrito exclusivamente juvenil, que traria somente a forma primitiva do diálogo socrático¹⁶, isto é, na sua estrutura refutatória mais simples.

Apesar de não termos a intenção de atribuir ao *Hípias Maior* nenhuma característica positiva em sentido pleno, sugerimos, o fato que seria possível notar, por toda investigação, que diálogo possa ser considerado um importante “treinamento dialético” de Platão, com alguns aspectos construtivos; aspectos estes os quais tentaremos apresentar ao longo do nosso estudo (Cap. 2).

Primeira menção ao personagem anônimo

O tema nuclear do diálogo como já sabemos, é a definição exata do “próprio Belo (αὐτὸ τὸ καλόν). Sócrates está em companhia de Hípias, contudo,

¹⁶ TRINDADE, J. (2012, p.35) nos fornece uma informação importante: “Só após a década de 50 do século passado os chamados diálogos ‘socráticos’ começaram a receber, da parte dos platonistas, a atenção que mereciam. Até ai designados de ‘menores’, eram encarados como peças de circunstância sem grande expressão filosófica, No entanto, graças à publicação de estudos especializados, essa situação rapidamente se inverteu. Embora, nos dias de hoje, o interesse da comunidade tenha abrandado, apesar de bem estudados, todos esses diálogos continuam a merecer estudo, pelo menos enquanto não for consensualmente estabelecido o nexo que os liga à obra platônica da maturidade.”

aparentemente os dois personagens históricos; os dois atores platônicos, não investigam sozinhos. Desde o início, Sócrates faz alusão a um terceiro personagem, uma “figura mistério”, *um certo alguém* (τις)¹⁷ que Sócrates

¹⁷ Este anônimo terceiro personagem é uma novidade relevante dentro da discussão no *Hípias Maior*. Não presente fisicamente na cena, mas insistentemente evocado por Sócrates, torna-se quase visível ao leitor. Expediente dramático de Platão, ele critica de maneira áspera do início ao fim sem nenhuma concessão não somente as posições de Hípias, mas também as propostas que Sócrates propõe na segunda parte do diálogo, mesmo estas sendo certamente muito mais interessantes do ponto de vista filosófico, também são reprovadas pelo personagem. Maria Teresa Liminta indica alguns nomes como Taylor, Zeppi, Apelt, Capelle, como estudiosos que, geralmente, se concentraram muito nesta aparente estranheza platônica, considerando-a, muitas vezes, um indício que contribuiu para as teses que sustentaram a não autenticidade da obra. Certamente, o desconhecido do *Hípias Maior* representa um elemento novo dentro não somente do panorama dos primeiros diálogos, como em toda obra platônica. Novo e único, pois é verdade que Platão em outras obras introduz e dá voz a terceiros personagens, mas estes não são nunca completamente deixados no anonimato como, por exemplo, no *Protágoras*, ou um *outro amigo* no *Hiparco* ou o anônimo de Siracusa presente na *República* 328 B. Os personagens anônimos, reais ou não-reais, possuem sempre um nome ou uma denominação, como o Estrangeiro de Eléia no *Político* e no *Sofista*, o Ateniense nas *Leis*, um sacerdote egípcio no *Timeu*. Acreditamos efetivamente que, o misterioso personagem não seja somente um expediente dramático criado por Platão e estéril de determinação no diálogo. Nossa posição é que o anônimo não deva ser considerado uma figura de segundo plano. Consideramos muito razoável a hipótese de que Platão teria criado esse personagem porque se encontrava em uma fase de “superação” de seu mestre e queria introduzir sua opinião em meio à investigação, sem interferir de um modo direto com aquelas de Sócrates. Essa é uma figura de não fácil interpretação e que causou de fato muitos problemas à crítica especializada, que sobre ela se expressou com as mais diversas hipóteses. Escolhemos aqui reduzir algumas que acreditamos serem mais interessantes: i) o Anônimo seria um desdobramento de Sócrates que personifica o seu demônio (δαίμων), a sua profunda consciência, de fato, essa hipótese é bastante forte uma vez que acreditamos ser possível aproximar duas passagens do diálogo atinentes a esse ponto de vista: a primeira delas esta em 288c: “**Hípias**: A quem te referes tu? **Sócrates**: A Sócrates, filho de Sofronisco... esse é que jamais me permitiria fazer de ânimo leve afirmações não comprovadas, como esta, e muito menos dar-me ares de saber aquilo que não sei!”; na segunda Sócrates aparentemente parece comentar algo que este *anônimo*, efetivamente é seu *alter ego*, em 304d e diz: “[...] sem esquecer o meu adversário de todas as horas: é justamente o meu parente mais próximo, mora na mesma casa que eu. E se chego à minha própria casa e ele me ouve repetir tais ideias, logo me pergunta se não tenho vergonha de me afoitar em conversas sobre a beleza [...]”; ii) Seria Platão, que na fase de superação de seu mestre, aparece em seu texto sob a forma anônima, para apresentar sua opinião sem interferir de modo direto com a de Sócrates e; iii) É um expediente artístico mediante o qual Platão opera uma dura crítica contra Hípias, evitando agir em primeira pessoa e fazendo com que Sócrates atue como um mediador das mensagens. O fato é que este terceiro personagem anônimo é uma novidade relevante dentro da discussão no *Hípias Maior*. É Extremamente delicada a relação Sócrates/Platão, mas podemos sugerir que Platão muitas vezes confia, em seus primeiros diálogos, seu ponto de vista a Sócrates ou, quando escolhe uma outra voz, dá-lhe fisionomia, por exemplo como ocorre com Diotima no *Banquete* ou com Aspásia no *Menêxeno*. Além do mais, estes personagens, salvo algumas raras exceções, não polemizam com Sócrates, uma vez que ele mesmo os chama em causa, pois acredita serem mais adequados para exprimir determinados pensamentos. Ao estudar o *Hípias Maior* acreditamos estar, neste caso, diante de uma figura que interpretamos não ser Sócrates; em outras palavras, acreditamos que o Sócrates platônico não conduza a investigação

reclama ter lhe “atado os pés e as mãos” (286c4) quando o colocou a seguinte questão:

Mas como é que tu, Sócrates, distingues o que é *belo* do que é feio? Olha lá, saberás tu dizer-me o que é o *belo*?

πόθεν δέ μοι σύ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, οἴσθα ὅποια καλὰ καὶ αἰσχρά; Ἐπεὶ φέρε, ἔχοις ἄν εἰπεῖν τί ἐστὶ τὸ καλόν; (286d)

A partir desta precisa e “impertinente” (286d8) pergunta iniciam-se as insuficientes definições que são dadas, insuficientes porque todas elas referem-se somente aos efeitos de tudo aquilo que o Belo causa, produz ou irradia, sensivelmente.

Considerando as três definições de Hípias, as três de Sócrates, e a última de Platão (cf. *infra* 2.5.), o autor nos mostra que as sete tentativas que serão propostas e apresentadas não alcançam o constitutivo formal intrínseco da Beleza buscado pela pergunta do Anônimo, por conseguinte, não conseguem alcançar a definição, cujo conteúdo deve referir-se exclusivamente a realidade inteligível do “próprio Belo” (αὐτὸ τὸ καλόν).

1.1. Apresentação das definições de Hípias

A primeira das hipóteses apresentadas revela-se a mais imediata e superficial de todas as sete presentes no diálogo: trata-se da hipótese de que “o Belo” (τὸ καλόν) possa ser definido como uma bela jovem (παρθένος καλή). Hípias não entende a pergunta que o Anônimo pôs a Sócrates, e este último, tenta esclarecer dizendo:

no *Hípias Maior* guiado pela divindade *daimonion*, portanto, acreditamos que não estarmos diante de uma simples característica de sua *boa consciência* ou que se trate de um desdobramento de personalidade ou algo parecido. Essa figura sem rosto é impertinente e o julga de maneira inóspita, permanecendo até o final em completo incógnito. Temos certamente a consciência de que a última palavra sobre a real identidade deste “certo sujeito” ninguém nunca poderá dizer e que, em um diálogo de Platão, obviamente, “todos” são Platão, porém, não obstante esta consciência, sugerimos neste específico caso, por razões que iremos tratar mais adiante, que o τὴς do *Hípias Maior* é um expediente dramático do autor em que ele mesmo apresenta e manifesta de dentro do texto sua particular vontade de verdade.

Em todo caso, meu caro, presta atenção: o nosso homem não te pergunta o que é *belo*, mas sim o que é o *belo*.

ἀλλά μέντοι δῆλον ὅτι σὺ κάλλιον οἶσθα. ὅμως δέ, ὠγαθέ, ἄθρει· ἐρωτᾷ γάρ σε οὐ τί ἐστι καλόν, ἀλλ' ὅ τι ἐστι τὸ καλόν. (287e)

Platão nos mostra que Hípias entende a raiz da pergunta rigorosamente à maneira da estrutura formal da modalidade interrogativa socrática, ou seja, entende apenas “que é” (τί ἐστι)¹⁸, ao invés de “que é o” (τί ἐστι τὸ), ignora o artigo, e sua resposta resulta insatisfatória: Hípias, a partir desse equívoco, confunde *exemplo* com *conceito*, não responde o “que é o Belo”, mas o “que é belo”; entende a pergunta apenas *formalmente* (refere-se a “coisas belas”) e não *substancialmente*¹⁹ (onde deveria referir-se ao conceito unitário e inteligível da Beleza), como parece querer o platônico personagem Anônimo.

A segunda hipótese apresentada no *Hípias Maior*, na intenção de assegurar o valor universal do Belo, surge a partir de um esclarecimento de Sócrates:

[...] se eu tivesse perguntado de início o que é simultaneamente belo e feio, e me tivesses respondido como agora fizeste, então sim, a resposta estaria correta. E achas ainda que o belo em si, que ornamenta todas as demais coisas e lhe dá o seu aspecto de beleza, sempre que tal caráter a elas se vêm juntar – achas que é isso uma jovem, uma égua ou uma lira?

¹⁸ Veremos mais adiante a fundamental diferença entre “que é belo?” (τί ἐστι;) e “que é <<o>> belo?” (τί ἐστι τὸ καλόν;).

¹⁹ É justamente nessa confusão feita por Hípias que se encontra a coluna central do nosso problema, isto é, aquele de sugerir, e de defender que o que Platão teria em mente é a definição unitária do Belo. Com relação a isso, concordamos com Trabattoni (*Platão*, 2010, p. 87) quando ele esclarece: “[...] podemos perceber a função discriminante do artigo definido unido ao adjetivo neutro: τί καλόν significa em grego ‘algo belo’, enquanto τὸ καλόν significa ‘o Belo’, ou a Beleza”. Nossa interpretação sustenta que, já por essa base é difícil não pensar que tal detalhe não faça parte de uma dinâmica que de acordo com a filosofia de Platão queira apresentar na investigação um conteúdo metafísico.

[...] Εἰ δέ σε ἠρόμην, φέσει, ἐξ ἀρχῆς, τί ἐστὶ καλὸν τε καὶ αἰσχρόν, εἴ μοι ἄπερ νῦν ἀπεκρίνω ἄρα, σὺ ἂν ὀρθῶς ἀπεκέκρισο. Ἐτι δὲ καὶ δοκεῖ σοι αὐτὸ τὸ καλόν, ὧ καὶ τᾶλλα τὰυτα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται, ἐπειδὴν προσγένηται ἐκεῖνο τὸ εἶδος, τοῦτ' εἶναι παρθένος ἢ ἵππος ἢ λύρα; (289c10-d5)

Dessa vez, ao definir “τὸ καλόν” como o ouro (χρυσός), acreditando que o elemento químico seja aquilo que, então, ao ornamentar (κοσμεῖται) todas as coisas lhe dá o aspecto de beleza, Hípias enriquece a investigação, pois, permite que surja uma distinção entre “o que é o Belo” e “o que torna as coisas belas” (κοσμεῖται) ou, em outras palavras, entre ser Belo (εἶναι) e parecer (φαίνεσθαι) Belo.

Para que possamos, de certo modo, estabelecer um argumento que desabonaria somente de maneira parcial a segunda tentativa do sofista, ocorre efetuarmos um pequeno desvio do texto. A ideia de que o ouro confira beleza às coisas quando a elas ele venha a se juntar está profundamente ligada, não somente à estética grega, como também a tradição mítica. Vejamos rapidamente o que entendemos dizer sobre este ponto.

Parece-nos notório que o ouro, de certa forma, sempre representou o símbolo de excelência não somente estético-material, mas também moral, conforme ocorre frequentemente em Homero e Hesíodo²⁰, e Hípias, enquanto

²⁰ Com relação à representação do ouro, vejamos que o próprio Sócrates no *Crátilo* 397e-398a, ao discutir o significado hesiódico da “raça de ouro”, não hesita em fazê-la equivaler a “boa e bela”: **Sócrates:** Tu sabes quem Hesíodo diz serem os numes (δαίμονες)? **Hermógenes:** Não tenho em mente. **Sócrates:** Nem que ele afirma que era áurea a primeira raça de homens? **Hermógenes:** Isso ao menos eu sei. **Sócrates:** Bem, a respeito dela, ele diz: “Logo após esta raça ser sepultada pelo destino (μοῖραι) foram chamados de numes (δαίμονες) sagrados, nobres, que repelem os males, guardiões dos homens mortais.” **Hermógenes:** E então? **Sócrates:** Eu penso que ele diz que a raça era áurea, não por ter sido concebida de outro, mas por ser boa e bela. E o indício para mim é que ele afirma sermos uma raça de ferro. **Hermógenes:** Dizes a verdade. **Sócrates:** Tu achas então que se alguém dentre os de hoje bom, ele diria pertencer à raça de ouro? **Hermógenes:** É provável. (tradução nossa)

famoso divulgador daquela cultura tradicional²¹, que Platão já julgaria decadente é provavelmente um alvo bastante adequado²², para esse ferino ataque.

Muito embora a terceira tentativa de Hípias ao passar de um patamar puramente corpóreo (bela jovem), sensível (o ouro), a um plano ético-moral (abstrato), se erga a um nível ainda maior de amplitude, ela não deixa de cair como as anteriores, em uma situação subjetiva, do ponto de vista da definição unitária e inteligível do Belo.

Sobre esta terceira definição de Hípias, Liminta (1998, p.90) nos fornece um ponto de vista interessante:

La definizione contiene però alcuni elementi positivi da non sottovalutare e che giustificano la sua presenza nel dialogo. Una vita lunga, serena, felice ed onorata costituisce l'aspirazione dell'uomo greco medio, aspirazione comune, come io credo, a quasi tutti gli uomini in tutte le civiltà. Indubbiamente è anche una aspirazione con un forte contenuto etico perché una vita di questo genere richiede e richiedeva onestà, laboriosità, rispetto dei valori della famiglia ed un positivo senso del costruire del guardate al futuro. Ma, Platone sembra voler dire che esistono altre possibilità di vita, al di fuori dei comuni binari dell'esistere, più rare, ardue; certamente nella sua ottica, più incisive.

Adequamos-nos ao ponto de vista da estudiosa quando ela diz que a ótica platônica é bem mais incisiva. Pois, ao tentar definir agora o Belo como uma vida ideal (rica, feliz, saudável, longa e honrosa), o sofista também evoca uma fórmula (dinheiro/fama/honra) que colide frontalmente com a estrutura tricotômica que preenche os valores da filosofia socrático-platônica

²¹ Sobre as posições filosóficas de Platão com relação à cultura tradicional, e sua oposição a ela ver TRABATTONI, F., *Platão*, São Paulo, Annablume, 2010, pp. 35-47.

²² Mesmo que o exemplo que extraímos diz respeito a Hesíodo, é conhecidíssima a afinidade de Hípias com os textos clássicos, sobretudo aqueles homéricos. Para um aprofundamento desse dado, consultar outro diálogo de Platão, o *Hípias Menor*. Outro importante documento que confirmaria esta nossa informação é a edição de DIELS, H., KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin 1951-1952, trad. Ita. *I presocratici: testimonianze e frammenti*. Laterza, Bari, 1986. (pp. 1707-1723)

(reflexão/verdade/alma²³). Um trecho essencial de um monólogo platônico, a *Apologia de Sócrates* vem confirmar esse nosso argumento:

[...] Atenienses, eu vos sou reconhecido e vos quero bem, mas obedecerei antes ao deus do que a vós; enquanto tiver alento e puder fazê-lo, jamais deixarei de filosofar, de vos dirigir exortações, de ministrar ensinamentos em toda ocasião àqueles de vós que eu deparar, dizendo-lhe o que costume: ‘Meu caro, tu, um ateniense, da cidade mais importante e mais reputada por sua cultura e poderia não te pejas de cuidares de adquirir o máximo de riquezas, fama e honrarias, e de não te importares nem cogitares da razão, da verdade e de melhorar quanto mais a tua alma? [...] Outra coisa não faço senão andar por aí vos persuadindo, moços e velhos, a não cuidar tão aferradamente do corpo e das riquezas, como de melhorar o mais possível a alma. (29d15-30a10)

No entanto, voltando ao *Hípias Maior*, chegamos ao fim da apresentação das tentativas de Hípias em definir o Belo, as tentativas do sofista se encerram aqui, porém, Sócrates reconhece as boas intenções de Hípias ao dizer:

“Por Hera, estou encantado com essa generosidade que mostras em ajudar-me na medida das tuas forças! Mas... não é ainda desta vez que apanhamos o nosso homem. Bem pelo contrário, agora que ele se vai rir a bom rir, garantote!” (291e3-7)

Passemos agora a apresentação das consequências filosóficas das tentativas de Hípias em definir este Belo buscado pelo personagem Anônimo.

²³ Este “modo de conduta” é apresentado com todos os detalhes em meio ao contexto argumentativo da *Apologia de Sócrates* a edição usada nesse caso é a dos Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1972: Platão fará seu Sócrates dizer que é preciso cuidar dos objetos *certos*: *reflexão, verdade e alma*, em detrimento dos valores refeêntes ao dinheiro, a fama, e a honra. O que Sócrates entende por “saber” é fundamentalmente um saber “moral”, ou seja, vinculado necessariamente a uma *conduta*. Daí provavelmente vem a ideia muito famosa, que gerará muita literatura, de que a filosofia socrática é um “cuidar da alma”. Sobre esse tema, somente para citar um dos tantos textos que tratam essa temática, remeto a Foucault: *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli-Virgolette, 2005, pp. 59-110.

1.2. As tentativas de Hípias não definem “o próprio Belo”

No *Hípias Maior*, “καλόν” não deve ser subentendido por “τὸ καλόν”, há uma diferença essencial entre as duas formulações, e isso fica claro quando Sócrates, movido pela insistência do personagem Anônimo, refuta as três definições do seu companheiro de investigação.

Platão²⁴ impossibilita o sucesso da primeira definição do sofista (o Belo é uma bela jovem) introduzindo o problema da relação *unidade-multiplicidade*. A respeito dessa relação Trabattoni (2009, p.59) diz que:

La difficoltà in cui si imbattono gli interlocutori di Socrate non è dovuta soltanto alla mancanza di abitudine verso un certo tipo di indagine, e nemmeno alla superficialità a volte disarmante che essi dimostrano nelle loro risposte. Essa consiste nel fatto che la domanda socratica muove verso l'universale, e che è veramente difficile trovare un universale che si applichi a tutti i casi, senza escluderne nessuno. Se io chiedo che cos'è una certa qualità x , la risposta non potrà limitarsi a indicare una cosa in cui x è presente (per esempio la donna 'bella'), ma dovrà cogliere in modo preciso e circoscritto proprio quella qualità x , la cui presenza in una determinata serie di oggetti fa sì che ciascuno possa esse detto x . Nel termini utilizzati da Socrate nell'*Ippia Maggiore* (287d), la domanda non vuole sapere 'cosa che è bela' (τι καλόν)(cioè, conoscere dei casi di cose belle), ma 'ciò che è il bello (τὸ καλόν), dove è evidente la funzione discriminante dell'articolo determinativo unito all'aggettivo neutro: τι καλόν significa in greco 'qualcosa di bello', mentre τὸ καλόν è 'il bello',

²⁴ Ao lermos o texto, certamente a sensação imediata é que quem refuta as tentativas de definição de Hípias é o Anônimo, intermediado por Sócrates, todavia, escolhemos dizer no início do parágrafo que: “**Platão** impossibilita o sucesso da primeira definição do Sofista” porque achamos bastante relevante a hipótese apresentada por GATTI, L. M. (Introdução ao *Hípias Maior* em *Platone, tutti gli scritti*), de que esse “certo alguém” (τις) poderia ser, na realidade, Platão, que na fase de superação de seu mestre, aparece em seu texto sob a forma anônima, para apresentar sua pessoal posição, sem interferir de modo direto com as de Sócrates.

cioè ‘la beleza’. È chiaro che in questo modo viene in luce non solo il problema di stabilire un rapporto tra particolare e universale, ma anche tra unità e molteplicità. La bellezza sta alle cose belle come l’universale al particolare e come l’uno ai molti.

De fato, o “αὐτὸ τὸ καλὸν” (o próprio Belo) buscado pelo platônico Anônimo deve representar o “todo” (ὅλος), e a definição de Hípias da bela jovem, efetivamente, poderá, na melhor das hipóteses, representar somente uma “parte” da Beleza. Destarte, ela representaria somente uma das tantas “coisas belas” (τὰ καλά) existentes, não é capaz de definir a beleza de um modo imutável para todos, sempre, e em todos os lugares. Do mesmo modo que a jovem é bela, também será uma égua “dessas que o próprio deus gabou no oráculo” (288b-c), ou uma bela lira (288c6), ou até mesmo uma bela panela “modelada por um bom ceramista, com o bojo bem liso e arredondado” (288d7)²⁵; esses serão alguns dos argumentos do Sócrates platônico.

A fim de esmiuçar ainda mais o caráter múltiplo da primeira tentativa de definição de Hípias, Platão faz Sócrates evocar duas máximas de Heráclito que apontam claramente o problema relacionado a definição do sofista. Elas dizem, respectivamente, o seguinte: “o mais belo macaco não passa de feio, comparado com a espécie humana” (289a-b)²⁶ e “o mais sábio dos homens, comparado com um deus, não passa de um macaco, quer em sabedoria, quer em beleza, quer nos demais dons”²⁷. Diante disso, o sofista é persuadido parcialmente, mas a definição é descartada com seu consenso, e ele exclama a Sócrates: “Por mim, isso mesmo; o fato é que, comparada com os deuses, a espécie humana não é bela. O homem tem razão” (289c8).

²⁵ Este ponto é interessante uma vez que Hípias discorda da possibilidade de comparação na atribuição de beleza a uma jovem e uma égua e objetos como utensílios, instrumentos musicais. Entendemos com isso que Hípias de certa forma hierarquiza e distingue coisas de seres.

²⁶ Cf. DK 22 B82 “πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχροὺς ἀνθρώπων γένει συμβάλλειν.”

²⁷ Cf. DK 22 B83 “ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφίαι καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν.”

Sócrates, sucessivamente dirá que a segunda tentativa de definição de Hípias “o Belo é o ouro” (289e4) também é insuficiente para as intenções definicionais do Anônimo. E prossegue dizendo que diante de uma resposta dessas, e que ele irá gozar a valer (290a5), e que, inevitavelmente, ele, refutaria da seguinte maneira esta tentativa de definição: se o Belo, ao ornamentar as coisas lhe dá aspecto de beleza toda vez que a algo ele venha se juntar, for somente o ouro, por qual motivo não poderíamos reconhecer determinada qualidade a outros elementos que apraz nossa visão como o marfim e o mármore? Se fosse somente o ouro capaz de conferir beleza às coisas, como é que Fídias, considerado o maior escultor grego, um verdadeiro *sophos*, não fazia suas belas estátuas e seus belos palácios somente de ouro? - “por que não foi de ouro que [Fídias] fez os olhos de Atena, nem o resto da face, nem sequer os pés e as mãos – mas de marfim”? (290b1-3)

Portanto, o ouro como definição do Belo não satisfaz. Primeiro pelo fato de ser uma hipótese atraente, no entanto, exclusivamente estética, física, corpórea, e como tal, não é de maneira alguma capaz de definir de um modo incorpóreo o conceito de Beleza, assim como parece querer Platão.

Dessa maneira, descarta-se também a segunda tentativa do sofista em definir o Belo.

Hípias, agora, apercebe-se do defeito das suas anteriores definições, por via de suas características subjetivas e não objetiva, com isso, e afirma:

Vou te dizer. Se não estou em erro, a espécie de *belo* que procuras para tua resposta é algo que jamais em parte alguma ou a alguém possa afigurar-se feio.

ἐγώ σοι ἐρῶ. ζῆτεῖν γάρ μοι δοκεῖς τοιοῦτόν τι τὸ καλὸν ἀποκρίνασθαι, ὃ μηδέποτε αἰσχρὸν μηδαμοῦ μηδενὶ φανεῖται. (291d1-3)

Com essa afirmação o sofista parece ter compreendido, finalmente, o que o Anônimo está buscando e, de fato, Sócrates, aparentemente reconhece esse

“progresso” e o responde: “Isso mesmo Hípias! Dessa vez estás a entender-me lindamente” (291d4).

Porém, como veremos na sua próxima definição, que sua compreensão se limitará a um entendimento somente linguístico da pergunta, algo *formal*, ele ainda não se adéqua ao teor *conceitual* da investigação proposta pelo platônico Anônimo. Isto quer dizer que Hípias responderá mais uma vez a pergunta “o que é o Belo?” (τί ἐστὶ τὸ καλόν;), atinendo-se aos representativos corpóreos e sensíveis representados pelas “coisas belas” (τὰ καλὰ), e não consegue mais uma vez apresentar uma definição da Beleza do ponto de vista incorpóreo, inteligível, portanto, de maneira de quem busca uma definição unitária e constante do Belo.

Com isso, chegamos a terceira e última tentativa de definição de Hípias “o Belo é uma vida rica, longa, honrosa e feliz” (291d10). Se Hípias, *mutatis mutandis*, cumpre, na tentativa precedente, um discreto salto de qualidade em sugerir o ouro como a definição do Belo, nesta terceira tentativa ele vai mais longe.

Provavelmente Platão deixa claro com essa definição, que Hípias tenta se aproximar de uma das características desse “Belo” buscado pelo Anônimo, em outras palavras, tenta se aproximar da definição, talvez, da Forma (εἶδος) inteligível do Belo, isto é, daquele conceito não somente epistemológico, mas, sobretudo, lógico, isto é, deve ser “igual a si mesmo”, absolutamente objetivo, não mais belo do que feio, mas só Belo, sem margens para comparações, em todas as circunstâncias Belo, quando seria impossível pensar em alguma subjetividade. Resulta-nos, cada vez mais evidente que o “próprio Belo” (αὐτὸ τὸ καλόν) que se busca, é algo que deve excluir de um modo absoluto, e em qualquer perspectiva, o que seja relativo e (ou) feio.

Hípias acredita não ser possível alguém encontrar algum jeito de refutar sua próxima tentativa de definir o Belo, agora, como uma “vida” ideal, onde a Beleza consistiria em ser socialmente bem inserido:

Digo, pois, que sempre em toda parte e para todo o homem, o que há de supremamente belo é gozar de riqueza e de

saúde, ser alvo de consideração dos Helenos, chegar a uma idade propecta, depois de ter dado aos seus progenitores uma sepultura condigna, e receber, por seu turno, dos seus próprios filhos, um funeral belo e condigno.²⁸

Λέγω τοίνυν ἀεὶ καὶ πανταχοῦ εἶναι ἀνδρὶ, πλουτοῦντι, ὑγιαίνοντι, τιμωμένω ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων, ἀφικομένω εἰς γῆρας, τοὺς αὐτοῦ γονέας τελευτήσαντας καλῶς περιστείλαντι, ὑπὸ τῶν αὐτοῦ ἐκγόνων καλῶς καὶ μεγαλοπρεπῶς ταφῆναι (291d-e)

Todavia, a tentativa é insuficiente, e Sócrates o reprova novamente, dessa vez de maneira definitiva.

Primeiro porque Hípias apresenta como sendo sua concepção do “próprio Belo” dinheiro, fama e honra, e como dissemos anteriormente, essa fórmula colide plenamente com os princípios socrático-platônicos da verdade da reflexão e da alma²⁹. Além do mais, Platão recorre ao mito (292e12-293b9), para refutar definitivamente a hipótese de Hípias, argumentando que, uma vida longa não necessariamente está ligada a uma vida honrosa, haja vista o exemplo de Aquiles, que gozou de uma vida breve, porém honrosa, pois quando Tétis (mãe do herói homérico) dá a ele, duas possibilidades de escolher seu destino, isto é, entre ir a Tróia e ter a glória de matar Heitor e morrer cedo, ou não ir a Guerra, e garantir uma vida longa e feliz; Aquiles não hesita em optar pela primeira³⁰.

A crítica do Sócrates platônico permite de interpretarmos ao longo do seu horizonte, que o ideal de vida heróica, rica e repleta de honrarias proposta por Hípias, pressupunha exatamente uma concepção de vida, que representava

²⁸ Sócrates refutará esta hipótese de Hípias, mas, no *Menêxeno*, 234c, ele dirá: “Na verdade Menêxeno parece que é coisa bela morrer combatendo; de fato, também os pobres, merecem um funeral solene e magnífico” (tradução nossa). Fato que valida de certa maneira como algo belo, esse tipo de vida proposto pelo Sofista de Élide.

²⁹ Princípio não presente no Hípias Maior, mas que sem dúvida convém importarmos de outro diálogo platônico com o intuito de querer esclarecer ainda mais a questão. Este é um dos princípios socrático interpretados por Platão, que o mesmo nos apresenta por toda sua *Apologia de Sócrates*.

³⁰ Odisseia, XI, 478-491.

tudo aquilo que o sofista exaltava e de certa forma praticava³¹. Aqui o ideal de vida embasado em “dinheiro, fama e honra” e diametralmente oposto aquele da “verdade da reflexão e da alma”. Este fato faz-nos pensar que Platão talvez estivesse elucidando, e condenando completamente um estilo de vida típico dessa categoria de sofistas que ele por grande parte da sua obra combaterá.

A essa altura, uma vez refutada a última hipótese de Hípias, antes de apresentar suas definições, Sócrates conclui:

Neste caso, maior ainda a impossibilidade, se não me engano, de que tal coisa venha a ser e seja de fato bela aos olhos de todos, pelo que essa solução enferma do mesmo vício das anteriores, a da jovem e a do ouro. Só que agora se torna mais evidente o ridículo, quando vemos que uma coisa bela aos olhos de uns não é para aos olhos de outros. (296c-d2)

De toda forma, acreditamos que dentre as tentativas de definições de Hípias, essa é certamente a mais original, e interessante, primeiro pelos ecos mitológicos que surgiram como argumento da refutação platônica, e, sobretudo, pelo sofista revelar sua visão de uma vida bela, isto é, aquela de ser bem relacionado, reverenciar a família e ser socialmente bem colocado na sociedade.

Podemos incidir uma pequena digressão e nos permitir sugerir que talvez seja, de fato, a mais “grega” de todas as definições do ponto de vista do ἥθος helênico. De fato, quanto a essa hipótese de Hípias, Reale (2000, p.999) nos fornece uma informação que provavelmente confirma nosso ponto de vista:

“Platone ha voluto qui riproporre un modello di vita valido ‘per ogni uomo in ogni tempo e dovunque’ ed há colto nel

³¹Basta observarmos algumas palavras de Hípias no Prólogo do nosso diálogo, para entendermos como ele era convencido que o belo poderia resumir-se em dinheiro, fama e honra: “[...] Se fizesses ideia do dinheiro que tenho ganho, ficarias pasmado! Em um abrir e fechar de olhos fiz para cima de cento e cinquenta minas; Quase estou em crer que eu, sozinho, faço mais dinheiro que dois sofistas juntos, quaisquer que sejam” (282e); “[...] Basta ver a alegria com que me escutam e os elogios que me tecem [os Lacedemónios]” (284c9); “[...] Ainda há pouco, a respeito das ocupações belas, ali deixei uma excelente impressão, ao discorrer sobre as tarefas de que um jovem deve ocupar-se” (286a5);

segno perché esse esprime la massima aspirazione per il greco del tempo di Omero, come per quello del suo tempo.”

Por fim, nenhuma das soluções de Hípias satisfaz o platônico Anônimo, e a situação deste modo:

[...] agora é mais evidente o ridículo, quando vemos que uma coisa bela aos olhos de uns não o é aos olhos de outros. Portanto, concluirá, [referindo-se ao Anônimo] “não foi ainda hoje que conseguiste responder à minha pergunta sobre o que é o belo...” Estas e outras recriminações é o que me espera. De resto, Hípias, é mais ou menos neste tom que decorrem as nossas conversas. Mas, uma vez por outra, lá dá mostras de compadecer-se da minha inexperiência e falta de cultura, e eis que ele mesmo adianta as soluções, perguntando-me se, a meu ver, o belo será isto ou aquilo – o que de resto, acontece também relativamente a outros temas que estejam em causa e sobre os quais me faz perguntas...³²

Uma vez estabelecida a aporia em que tombam todas as tentativas de definições do sofista, passa-se a uma segunda sessão do diálogo, comandada pelas sugestões que o próprio Sócrates adianta, são elas: o conveniente (τὸ πρέπον), o útil (τὸ χρήσιμον), o vantajoso (τὸ ὠφέλιμον) e o prazer visual e auditivo (τὸ δι' ἀκοῆς τε καὶ δι' ὄψεως ἡδύ).

³² Poder-se-ia interpretar esse passo, com o movimento investigativo comum a outros diálogos, assim esses “outros temas” poderiam ser relacionados à piedade no *Eutífron* 11e, a coragem no *Láques* 194c e moderação no *Cármides* 161b.

1.3. As hipóteses de Sócrates³³ e a sua dificuldade em definir o “próprio Belo”

Segundo nosso esquema (cf. 1. *Sobre o Hípias Maior de Platão*) entramos na quarta parte do diálogo.

Agora Platão apresenta as tentativas de definições de Sócrates.

INTERLÚDIO

Platão e seu possível relato dos interesses filosóficos do Sócrates histórico

Mesmo considerando o grande emaranhado de dificuldades cujo se encontra a questão socrática, temos a sensação de que Platão, ao apresentar as definições de Sócrates; *o conveniente, o útil, o vantajoso*, quis fazer com que elas confluissem com as “características históricas” de seu mestre, haja vista que é um lugar comum sobre o tema do *Sócrates histórico*, dizer justamente que para ele, *comportar-se corretamente consiste exclusivamente em agir de modo eticamente útil e vantajoso*. Além do mais, do estudo de outras fontes socráticas, nos resultou que o próprio conceito do bem e do belo (que muitas vezes se fundem) para Sócrates era idêntico ao conceito de *útil*.

Na verdade, podemos sem muita hesitação dizer que, quem lê os escritos socráticos de Xenofonte fica com a impressão de que Sócrates identifica o bem e

³³ Segundo GOLDSCHIMDT (1947, p. 51), toda definição deve haver uma “visão de conjunto”, portanto, resulta muito importante ater-se estritamente à aplicação dessa noção nos diálogos. O estudioso diz que a visão de conjunto deve reunir o que está disperso de mil maneiras, no nosso caso, temos, “o Belo” (τὸ καλόν) e as dispersas “coisas belas” (τὰ καλά). Nesse panorama o *Hípias Maior*, é um excelente instrumento de estudo. Sócrates agora tentará (efetivamente, sem grandíssimos sucessos) reunir imagens de coisas belas traduzidas em “ações de teor ético” em suas definições para tentar definir esse Belo Absoluto buscado pelo platônico Anônimo.

o belo com o *útil*. E também Platão, embora em registro diferente, atribui a Sócrates amiúde a identificação do *bem* como o *vantajoso* e, portanto, *útil*³⁴.

Em suma, parece que não somente Platão e Xenofonte nos fornecem informações a respeito desses interesses do personagem Sócrates, mas também muitas outras das quais analisamos concordam perfeitamente sobre esse ponto. Ainda sobre este argumento Otto, W. F. (2005, p. 43), falando de Platão nos informa que:

[...] não é de toda forma insensato, naturalmente com toda a cautela que exige o caso, considerar os primeiros diálogos platônicos, aqueles que normalmente são chamados de *aporeticos* ou até mesmo *socráticos*, como a *mise-en-scène* de um personagem que deveria apresentar muitos pontos confluentes com o Sócrates histórico, ou que, pelo menos, poderia assim ser reconhecido.

Também FERRARI, F. (2007, p. 14) nos fornece uma trivial, porém, sempre essencial informação ao dizer que:

(...) de toda forma, diálogos como o *Crítion*, *Hípias Maior e Menor*, *Íon*, *Alcibíades I*, *Eutífron*, *Protágoras*, e o assim chamado *Trasimaco* (ou seja, o I livro da *República*, *Cármides*, *Láques*, *Lísis*, *Eutidemo*, e por mais de um aspecto o *Górgias*, além de naturalmente a *Apologia de Sócrates*, possuem alguns méritos para serem considerados, se não como testemunhos reais sobre Sócrates, ao menos como expressões de um estilo de pensamento e de modelos de comportamento filosófico reconhecíveis em larga medida à atividade de Sócrates. (tradução e grifo nosso)

Nesta altura, surge-nos a sugestão de que *Platão pareça querer representar muitos traços do Sócrates histórico nesse diálogo dedicado ao sofista de Élida*. Em socorro do que acabamos de dizer, Vegetti (2003, p. 31) também nos diz:

³⁴ A visão socrática do “útil” que se impôs é evidentemente àquela que nos conta Platão. Com efeito, o útil de que fala o Sócrates de Platão é sempre (ou prioritariamente) o *útil da alma*, haja vista que o útil do corpo só lhe interessa em *função do útil da alma*.

È probabile che almeno i dialoghi “giovanilli” di Platone, quelli più vicini cronologicamente alla morte del maestro, contengano qualche tratto che si possa attribuire alla sua personalità storica.

Platão evidencia amiúde em alguns diálogos este suposto “gosto” de Sócrates com alguns conceitos exatamente iguais aos postos por seu mestre no *Hípias Maior*. Vejamos, por exemplo, um interessante trecho d’*A República* onde Platão parece fornecer uma fotografia do que poderia ter sido o jeito de dialogar filosoficamente de Sócrates, e o faz, através de uma crítica feita no caso por outro dos seus personagens no caso, o sofista Trasímaco:

Que conversa fiada é essa Sócrates? Já há tanto tempo estais nisso... Por que esse bom-mocinho, sempre fazendo medidas um ao outro? Vamos! Se é que, de verdade, queres saber o que é o justo, não fiques só interrogando nem te esforces em refutar quando alguém te dá uma resposta, já que sabes muito bem que é mais fácil perguntar que responder. Vamos! Responde tu também e dize-nos como defines o justo. E não me vás dizer que é o dever, nem que é o proveitoso, nem o conveniente (τὸ πρέπον)³⁵ nem o útil (τὸ χρήσιμον)³⁶, nem o vantajoso (τὸ ὠφέλιμον)³⁷, mas enuncia com com clareza e rigor o que quer que digas, porque não aceitarei blablablás como esses. (336c-d4)

Além disso, nossa hipótese se dá pelo fato de que as definições de Sócrates apresentadas por Platão são bastante confluentes com o que sobre os interesses de Sócrates disseram outros autores de λόγοι σωκρατικοί³⁸, por exemplo, Xenofonte. De acordo com outros *escritos e fragmentos* vemos, desde a imagem de um Sócrates moralista construída por Xenofonte, passando por aquela de um sábio autônomo, fornecida pelos cínicos e estoicos, e até naquelas de um

³⁵ Recorda-se, é primeira definição de Sócrates no *Hípias Maior*.

³⁶ Recorda-se, é segunda definição de Sócrates no *Hípias Maior*.

³⁷ Recorda-se, é o desdobramento da segunda definição de Sócrates no *Hípias Maior*.

³⁸ Seguimos como principal instrumento de pesquisa nesse sentido além de Xenofonte, GIANNANTONI, G., *Socrate, Tutte le testimonianze: da Aristofane e Senofonte ai padri cristiani*, Laterza, Bari, 1971.

asceta pintada pelos céticos, temas como a *conveniência* (a 1ª definição) e a *utilidade/capacidade* (a 2ª definição) provavelmente seriam historicamente, grandes temas socráticos³⁹.

Além disso, esse fato provavelmente poderia confirmar-se, do ponto de vista comparativo, uma vez que as semelhanças das argumentações socráticas presentes no *Hípias Maior* apresentam aspectos convergentes, sejam formais como conceituais com algumas passagens de algumas obras de Xenofonte⁴⁰, a saber; no *Econômico* e nos *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. Iniciemos apresentando um trecho do *Ecônomico*, quando Sócrates em um colóquio com Critobulo diz:

Sócrates: É que pensávamos que patrimônio de um homem fosse o mesmo que propriedade.

Critobulo: Mas o que de bom ele possui... Não, por Zeus! Eu não chamo de propriedade, se á algo mau.

Sócrates: Acho o que chamas propriedade o que é vantajoso (ὠφέλιμον) para cada um.

Critobulo: É bem assim, o que prejudica mais eu considero perda não riqueza.

Sócrates: Ah! E, se alguém compra um cavalo, não sabe usá-lo e, caindo, dá-se mal? Para ele o cavalo não é uma riqueza?

Critobulo: Não se é que a riqueza é um bem.

Sócrates: Ah! Nem a terra é riqueza para um homem que a trabalha de tal forma que, mesmo trabalhando, sofre perda?

Critobulo: Mesmo a terra não é riqueza, se, ao invés de nutrir, faz com que se passe fome.

Sócrates: Então com as ovelhas acontece o mesmo. Se alguém, por não saber usar as ovelhas, sofresse perda, nem as ovelhas seriam riqueza para ele?

Critobulo: Penso que não.

Sócrates: Então, acho eu, consideras o que traz vantagem (ὠφέλιμον) riqueza, o que prjudica, não riqueza.

Critobulo: É isso.

³⁹Sobre os estudos socráticos, também nos baseamos, sobretudo, nas duas obras mais importantes de ROBINSON, R., e a de VLASTOS, G.

⁴⁰Xenofonte recorda no *Econômico*, e principalmente nas *Memoráveis* um importante número de passagens sobre estes interesses de Sócrates; no entanto, no que diz respeito a esses dois importantes textos, por uma mera questão de economia deste nosso *Interlúdio*, nos limitaremos em indicar somente a que julgamos mais importante.

Sócrates: As mesmas coisas são riquezas para quem sabe usá-las e não são riquezas para quem não sabe. As Flautas, por exemplo, para quem sabe tocar bem são riquezas e, para quem não sabe, nada mais que pedras inúteis.

Critobulo: A não ser que as venda...

Sócrates: O que nos parece, então, é que para os que as vendem são riqueza, mas, para os que não as vendem e ficam na posse delas, não são, se não sabem usá-las.

Critobulo: E não há discordância, Sócrates, no andamento de nossa discussão, já que está dito que o vantajoso (ὠφέλιμον) é riqueza. Se não são vendidas, as flautas não são riqueza, pois não são úteis (χρήσιμον), mas, se vendidas, são riquezas. (I, 7-11)

Convém como parte da nossa hipótese apresetarmos outro trecho, também por inteiro. Vejamos o que diz agora o Sócrates de Xenofonte nas *Memoráveis*:

Outra vez, inquirindo-lhe Aristipo se conhecia alguma coisa bela:

Sócrates: Sim, conheço muitas coisas belas (τὰ καλὰ).

Aristipo: Serão todas semelhantes?

Sócrates: Tanto quanto possível, há as que diferem essencialmente.

Aristipo: Como pode ser belo o que do belo difere?

Sócrates: Por Júpiter! Como de um bom lutador difere um bom corredor, como da beleza de um venábulo, feito para voar com força e velocidade, difere a beleza de um escudo, feito para a defensiva.

Aristipo: Tua resposta é exatamente a mesma que quando te perguntei se conhecias algo bom.

Sócrates: Pensas que uma coisa é o bom, outra o belo? Não sabes que tudo o que por uma razão é belo, pela mesma razão é bom? A virtude não é boa em uma ocasião e bela em outra. Assim também se diz dos homens serem bons e belos pelos mesmos motivos: o que no corpo humano constitui a beleza aparente constitui também a bondade. Enfim, tudo o que aos homens for útil (χρήσιμον) será belo (καλόν) e bom relativamente ao uso que disso puder fazer-se.

Aristipo: Como! Então é belo um cesto de lixo?

Sócrates: Sim, por Júpiter! e feio um escudo de ouro, já que um é conveniente (πρέπον) para seu uso e o outro não.

Aristipo: Dizes, pois, poderem os mesmos objetos ser belos e feios!

Sócrates: Como não! E podem também ser bons e maus: muitas vezes o que é bom para a fome para febre é mau, o que para a febre é bom é mau para a fome; o que é belo para a corrida não o é para a luta, o que para a luta é belo não o é para a corrida. Em suma, as coisas são belas e boas para o uso a que se destinam. Feias e más para usos a que não convenham. (III, VIII, 4-8)

Xenofonte terminará esse importante relato dizendo ainda que para Sócrates a beleza de tudo aquilo que existe consiste em ser útil (*χρήσιμον*).

De fato, também Aristóteles⁴¹ escreveu que Sócrates se ocupava somente de questões relacionadas às virtudes morais e éticas⁴² (*Metafísica*, I, 987b). O

⁴¹ Sabemos que é muito discutida a fonte aristotélica com relação à figura histórica de Sócrates. No entanto, seguimos grande parte delas, pois sustentamos que o testemunho aristotélico represente um indicador bastante significativo para examinarmos a difícil questão epistemológica que envolve, e de certa forma divide, provavelmente os dois maiores filósofos do mundo antigo. Giannantoni, *Socrate. Tutte le testimonianze: da Aristofane e Senofonte ai padri cristiani*, (1971, pp. 273-279) indica vinte e cinco referências diretas que Aristóteles fez sobre Sócrates, a saber: (1) *Metafísica* A 6.987a 32 – b8; (2) *Metafísica* M 4.1078b 12-32; (3) *Metafísica* M 91086a 37 – b5; (4) *Ética a Eudemo* A 5. 1216b 2-10; (5) *Ética a Eudemo* H 1. 1246b 34-36; (6) *Ética a Nicômaco* Z 13. 1144b 14-21, 28-30; (7) *Magna Moralia* A 1. 1182a 15-23; (8) *Magna Moralia* A 1. 1183b 8-11; (9) *Magna Moralia* A 34. 1198a 10-13; (10) *Política* A. 13. 1260a 20-24; (11) *Ética a Eudemo* Γ 1. 1229a 12, 14-16; (12) *Ética a Eudemo* Γ 1. 1230a 7-10; (13) *Ética a Nicômaco* Γ 11. 1116b 3-5; (14) *Magna Moralia* A 20. 1190b 27-29; (15) *Magna Moralia* A 9. 1187a 5-13; (16) *Ética a Nicômaco* H 2. 1145b 21-27, 31-34, H 3. 1147b 14-17; (17) *Magna Moralia* B 6. 1200b 25-29; (18) *Ética a Eudemo* H 1. 1235a 35 – b2; (19) *Retórica* B 20. 1393b 3-8; (20) *Elencos sofísticos*. 34. 183b 6-8; (21) *Ética a Nicômaco* Δ 13. 1127b 22-26; (22) *Analíticos Post.* B 13. 97b 15-25; (23) *Problem.* 1. 953a 26-28; (24) *Retórica* B 23. 1398a 24-26; (25) *Retórica* B 15. 1390b 28-31;

⁴² No caso do *Hípias Maior*, diante da definição do sofista, do Belo como sendo o “ouro”, provavelmente, Sócrates não se preocuparia em refletir a respeito da necessidade de pensar em alguma *realidade realíssima* de um Belo absoluto (Cf. *Estudos Platônicos*, São Paulo, Edições Loyola, 2009, p.55), em detrimento de uma reflexão que visasse de maneira exclusiva, as implicações relacionadas a justificação real, ética e moral, empírica, e imanente do uso do ouro em determinadas circunstâncias. Entretanto, o Sócrates platônico, provavelmente deixava claro que não aceitava respostas cujo objeto fosse coisas singulares ou particulares, mas, ao contrário, interessava-se por respostas capazes de reunir mais coisas em uma única definição. No entanto, Sócrates não teria tratado em suas tentativas de definir as coisas, como tratou posteriormente Platão, ou seja, teorizando como definições realidades inteligíveis, sob Formas universais, nem as pensou separadamente das instâncias sensíveis. Platão teria criado as Ideias como seres que se diferenciavam das coisas sensíveis (as Ideias se diferenciam das coisas sensíveis somente do ponto de vista do valor, já que sabemos que toda imagem de algo sensível é “imitação” e, “participação”, da realidade unitária e inteligível da Ideia). Por isso é notório apresentar Platão como “o filósofo que, postulando a existência de seres inteligíveis e independentes dos

testemunho aristotélico de que Sócrates ao tentar definir um conceito não o pensava sob nenhum aspecto inteligível reforça o conteúdo ético das definições de Sócrates no *Hípias Maior* e, conseqüentemente, a condição falimentar de todas elas. Também Woodruff (1978, p.1) parece seguir as indicações fornecidas por Aristóteles:

The Socrates we have from the early dialogues does not develop a theory of forms, though he talks frequently about forms, and evidently uses an unstated theory of forms in his dialectic. Unlike the Socrates of the middle dialogues, our Socrates does not argue explicitly for the separation of the forms, and does not obviously presuppose their separate existence in the process of his dialectic. The consensus is that the early dialogues treat forms as immanent in particular things.

Existem muitos outros testemunhos que confirmariam os interesses de Sócrates com relação ao “útil” (χρήσιμον), ao conveniente (πρέπον) e ao vantajoso (ὠφέλιμον). Completa nesse sentido é a obra de GIANNANTONI, G. *Socrate tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani*, Bari, Editori Laterza, 1971; vejamos alguns testemunhos biográficos e doxográficos sobre os interesses que parecem confluírem com a personalidade histórica de Sócrates. Giannantoni (*op.cit*) recorda um importante número de passagens sobre Sócrates; no entanto, nos limitaremos a seguir em indicar somente algumas delas (*todas as traduções dos trechos são nossas e derivam da edição italiana de Socrate tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani*):

[...] e não me venhas dizer que é o que se deva fazer, que é o útil, conveniente, lucrativo ou o vantajoso; exprima-te com clareza e precisão [...] (Platão, *A República*, I, 336b8)

Há alguns parece que somente o que é útil possa ser amigo e querido. A prova disso é que, todos tentam afastar de si mesmo as coisas inúteis; do mesmo modo falava também

sensíveis, as Ideias, relegou o mundo sensível à condição de imagem do inteligível” (Cf. *Estudos Platônicos*, São Paulo, Edições Loyola, 2009, p. 98).

Sócrates o velho. (Aristóteles, *Ética a Eudemo*, H, 1. 1235a 35-b 2)

Não é possível duvidar que o útil e o honesto não poderiam nunca serem colocados em oposição. Sabemos que, Sócrates costumava culpar aqueles que primeiramente dividiram, através da opinião, estes dois termos. Sustentava que tudo aquilo que é honesto é útil e não há nada de útil que não seja honesto. (Cícero, *De officiis*, III, 3, 11)

A busca do prazer, segundo Sócrates, deve partir daquilo que é natural e não daquilo que é inatural ao homem; este, por outro lado, deve, sobretudo, predispor o corpo do modo mais conveniente. (Stobaeus, III, 5, 35)

Investigar a natureza do céu e tentar descobrir o que é o sol, ir em busca de reflexões a respeito da lua, e sobre a origem dos raios e o que causam os trovões, estes tipos de investigações ele ignorou, acreditava ser inútil qualquer tipo de conhecimento cujo não derivi nenhuma vantagem para aquele que a possua. (Libanio, *Le declamazioni*, I, 16)

Sugerimos que pode ser possível que Platão tenha tido realmente a intenção de apresentar junto com as definições de Sócrates traços históricos de seu mestre. Sendo assim, ele estaria com isso realizando um ato bastante interessante, que nos permite lançar luz especialmente sobre um ponto.

A estrutura dramática do *Hípias Maior* é a nosso ver bastante simples, por isso acreditamos que esse diálogo também possa representar uma importante *porta de acesso* à estrutura basilar da filosofia de Platão. Ao longo do texto é evidente a separação dos personagens, quase não há sobreposições, isto é, as posições sobre a Beleza, seja de Hípias, como as de Sócrates e do platônico Anônimo são claras: isto é, os dois primeiros (Hípias e Sócrates) representariam uma vertente epistemológica com relação ao que é o Belo, já o terceiro (o Anônimo) a ontológica.

Enquanto Hípias se prende ao aspecto estético da Beleza, Sócrates se prenderá ao ético, enquanto o personagem Anônimo, por sua vez, parece buscar uma condição metafísica da Beleza. Seja Hípias como Sócrates se atem a definir o

Belo (*καλόν*) de maneira, *lógica, epistêmica*, enquanto por sua vez o Anônimo faz-nos pensar a todo o momento que estaríamos na **iminência** de que o diálogo sofra um *salto ontológico*.

Caso tenha algum fundamento nossa hipótese de que Platão ao apresentar as definições de Sócrates tenha feito uma espécie de breve “relato biográfico dos interesses filosóficos” de seu mestre, poder-se-ia confirmar a seguinte hipótese: o personagem Anônimo não seria somente um expediente artístico de Platão, mas seria o próprio Platão já intuindo a necessidade de fundamentar a beleza terrestre através da existência de uma *supra-terrestre*, evita agir diretamente no seu próprio texto. O *Hípias Maior* seria em grande parte um texto dedicado ao jeito socrático de ver a Beleza, isso poderia explicar o fato do autor deliberadamente manter-se em anonimato.

A intenção de Platão com este diálogo seria estas: (i) apresentar sua primeira sugestão filosófica sobre o *αὐτὸ τὸ καλόν* (o próprio Belo), porém, (ii) manter seu ataque à *Hípias* e, por fim, (iii) preservar, e não interferir de modo direto com as opiniões filosóficas do Sócrates histórico.

*

(cont.) As hipóteses de Sócrates e a sua dificuldade em definir o “próprio Belo”

Diferentemente das três partes anteriores, em que Platão provavelmente se preocupava em apresentar, e refutar as definições calcadas provavelmente na opinião talvez menos filosófica sobre a Beleza, o filósofo, nos conduz nesse momento a uma análise de muito mais fôlego intelectual, constituídas de maiores implicações filosóficas.

Inicia-se, assim, a parte mais viva e construtiva do diálogo. Essa parte, do ponto de vista do movimento argumentativo, resultará determinante para o desenvolvimento definitivo da investigação, uma vez que marca (pelo menos as três primeiras tentativas) as primeiras reais tentativas de conduzir as definições,

das opiniões pudes de aspecto sensorial (bela jovem, ouro, riquezas) para um grau mais abstrato do conceito de Belo, representado por propostas ligadas ao campo das ações.

Mas mesmo assim o problema permanece; provavelmente o texto se esforce em fornecer alguns elementos que nos faça pensar que haveria efetivamente uma espécie de “salto ontológico”. O salto ontológico no *Hípias Maior* representa uma espécie de “caniço”, que com os ventos dos argumentos, oscila entre a *efetividade* e o *fracasso* filosófico.

Mesmo com essa “oscilação” parece-nos evidente que o problema é ainda o de demonstrar a necessidade de passar do particular empírico à essência (οὐσία); do objeto concreto à Forma (εἶδος) inteligível do Belo.

Agora, as definições socráticas se esforçam, como indica Liminta (1998, p.94), na “identificazione di tale Idea e del ritrovamento di una definizione comprensiva di tutti quei caratteri che la Bellezza deve avere”.

Antes de iniciarmos a analisar as definições de Sócrates, faz-se necessário precisar que, malgrado as insuficiências das definições de Hípias, o sofista consegue desenvolver uma série de hipóteses “crescentes” do ponto de vista da dinâmica da filosofia de Platão (sensível-inteligível – corpóreo-abstrato), isto é, do exemplo sensível da bela jovem à hipótese mais abstrata da vida ideal.

Todavia, o sofista não efetua um efetivo salto qualitativo em direção ao plano inteligível do Belo, mas consegue alargar sua definição inicial, com isso, surge a nosso ver no diálogo mais uma importante característica histórica que parecem confluir com a personalidade histórica de “Sócrates”. Quanto a essa característica, nota Vegetti (2003, p.134):

“va infine notato che c’è un progresso concettuale nelle ipotesi di Ippia, dal buon senso volgare a una concezione morale e sociale del bello: 291d-e1, si capisce anche l’utilità maieutica del dialogo”.

Por conseguinte, acreditamos que Platão queria mostrar que a essa altura da investigação, não resta mais nenhuma dúvida nem para seu Sócrates nem para

Hípias, de que o que ocorre identificar, é a realidade inteligível do Belo, isto é, o “próprio Belo” (αὐτὸ τὸ καλόν); veremos que o sofista se adéqua, progressivamente, ao tipo de discussão proposta.

Passamos, portanto, a examinar a **primeira definição de Sócrates**: “o conveniente” (τὸ πρέπον) e a sua natureza, para ver se, por acaso, ele não possa definir esse “o Belo” (τὸ καλόν) desejado pelo platônico Anônimo, ou até mesmo definir em que consiste, aquele “pelo qual” (ᾧ), todas as coisas belas são belas.

Nota-se que Hípias quando argumenta:

[...], por exemplo, se uma pessoa vem vestida e calçada com gosto, por risível que seja, ganha logo melhor aparência.

ὁ ποιεῖ φαίνεσθαι καλά· ὥσπερ γε ἐπειδὴν ἱμάτιά τις λάβῃ ἢ ὑποδήματα ἀρμόττοντα, κἂν ἦ γελοῖος, καλλίων φαίνεται (294a4)

fornece, de certa forma, as primeiras indicações de que o conveniente é aquilo que se juntando à coisa, pode torná-la bela, e com isso efetivamente, antecipa a definição socrática. O problema reside justamente neste ponto, ou seja, Sócrates perceberá que essa definição não poderá satisfazer o Anônimo, este, certamente a refutará, sustentando que o conveniente é um engano, uma vez que poderia somente, fornecer “aspecto de beleza” (καλλίων φαίνεται) àquilo que eventualmente não é belo.

Sugerimos a essa altura a seguinte situação: teríamos o início do que provavelmente possa ser chamado de *pioneiro processo de ascensão rumo ao Belo*, pois fica cada vez mais claro que, para Platão provavelmente, trata-se da Forma inteligível do Belo, pois o Anônimo insiste em fazer Sócrates e Hípias entenderem que eles não devem se ater a beleza parcial das coisas (bela jovem, ouro), mas a “Beleza” inabalável, que somente o próprio Belo (αὐτὸ τὸ καλόν) possui.

Portanto, concluímos que nesse âmbito interpretativo, o ponto é: *passar da percepção da beleza particular àquela Beleza pela qual as coisas belas são*

belas, em outras palavras, trata-se de identificar o Belo que torna todas as coisas belas, belas, do mesmo modo em que é “graças à Extensão que todas as coisas grandes existem e, são grandes”. (294b2)

Algumas outras passagens presentes no próprio texto, provavelmente possam contribuir a favor do que acabamos de dizer, vamos a elas:

[...] não é graças a justiça que os homens justos são justos?

[...] Ω ξένε Ἡλεῖε, ἄρ' οὐ δικαιοσύνη δίκαιοί εἰσιν οἱ δίκαιοι; (287c)

[...] não será também graças à sabedoria que os homens sábios são sábios e graças ao bem que todas as coisas boas são boas?

[...] Οὐκοῦν καὶ σοφία οἱ σοφοί εἰσι σοφοὶ καὶ τῷ ἀγαθῷ πάντα τὰγαθὰ ἀγαθὰ; (287c7-8)

[...] e não será também graças ao belo que todas as coisas belas são belas?

[...] Ἀρ' οὖν οὐ καὶ τὰ καλὰ πάντα τῷ καλῷ ἐστὶ καλὰ; (287c13)

Quando Platão faz seu Sócrates questionar Hípias, mediante às perguntas que acabamos de observar nas passagens acima, acreditamos que, é justamente a partir desses exemplos que nos surge a ocasião, sugerimos estar diante de duas possibilidades interpretativas a respeito desse Belo tratado no *Hípias Maior*.

Muito embora tendo no conteúdo do *Hípias Maior*, a palavra-conceito “causa”⁴³, temos que dizer que Platão não deixa claramente explícito uma suposta aproximação, “causa” (αἴτια) - “Forma” (εἶδος), porém, sustentamos por outro lado que, Platão deixa claro no texto que é “pelo – ou graça o” Belo que as coisas belas são belas, assim como é “pelo” Bem que as coisas boas são boas.

⁴³ Importante salientar-mos que uma das principais teses de outro importante diálogo de Platão, referente, provavelmente a outro período da sua produção filosófica, o *Fédon*, diz em seu último argumento que a “Forma” (εἶδος) é proposta como a “Causa” (αἴτια) dos particulares ou de seus atributos.

Vejamos por inteiro o trecho em que a palavra-conceito “causa” é apresentada:

Sócrates: Ora o agente é nada mais nada menos do que a causa. Não achas?

Hípias: Tal e qual.

Sócrates: Donde se segue que a causa do bem é o belo.

Hípias: Exacto.

Sócrates: Mas uma causa, Hípias, tem de ser algo diverso daquilo de que é causa, pois, segundo julgo, não há causa que seja causa de uma causa... Ora repare: não ficou demonstrado que a causa era um agente?

Hípias: Claro que sim.

ΣΩ: Τὸ ποιοῦν δέ γ' ἐστὶν οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ αἴτιον· ἦ γάρ;

ΠΙ: Οὕτως.

ΣΩ: Τοῦ ἀγαθοῦ ἄρα αἰτιόν ἐστὶν τὸ καλόν.

ΠΙ: Ἔστι γάρ.

ΣΩ: Ἀλλὰ μὴν τό γε αἴτιον, ὃ Ἰππια, καὶ οὗ ἂν αἴτιον ἦ τὸ αἴτιον, ἄλλο ἐστίν· οὐ γάρ που τό γε αἴτιον αἰτίου αἴτιον ἂν εἶν· ὧδε δὲ σκόπει· οὐ τὸ αἴτιον ποιοῦν ἐφάνη;

ΠΙ: Νάνυ γε. (296e13-e21)

Nessa altura surgem-nos duas linhas de interpretação; uma delas propõe que quando Platão fala desse “o Belo” (τὸ καλόν), ele de certo modo (i) proponha certamente uma tese epistêmica sobre esse conceito, já por outro lado, outra possibilidade interpretativa (aquele que justamente sugerimos) pressupõe (ii) que o filósofo efetue já no *Hípias Maior* uma espécie do que chamamos de “introdução à metafísica do Belo”.

Em outras palavras, a primeira pressuporia que esse Belo representaria somente uma “unidade epistêmica”, enquanto a segunda, defenderia a tese de que Platão ao falar no texto, desse “próprio Belo” (αὐτὸ τὸ καλόν), já estaria se dirigindo filosoficamente a uma “unidade ontológica” do conceito, sem efetuar, porém, um decisivo salto ontoepistemológico. De toda forma, esse dualismo (unidade epistêmica do belo – unidade ontológica do Belo) representa o ponto central do nosso problema; tentaremos desenvolver esse tema com mais detalhes no segundo capítulo do nosso estudo quando analisaremos algumas passagens-chave do diálogo.

Todavia, nesse momento voltemos a analisar a **primeira definição de Sócrates**: Platão mostra as implicações do conveniente e evidencia a relação ser- parecer (εἶναι-φαίνεσθαι), e o problema se articula ainda mais. Sobre isso, Celso Lemos (2008, p. 103) fornece a seguinte indicação:

Quatro hipóteses são logicamente possíveis acerca da realidade e aparência do conveniente: 1) O belo consiste no ser e no parecer (é e parece ser); 2) O belo consiste no ser e não no parecer (é e não parece ser); 3) O belo consiste no parecer e não no ser (parece ser e não é); 4) O belo não consiste nem no parecer nem no ser (não parece ser e não é). A beleza causaria a realidade do belo ou a sua aparência ou ambos (isto é, realidade e aparência), ou nada causaria. Naturalmente, apenas as três primeiras hipóteses serão objeto de estudo. Desde logo, se a aparência provém do ser de que é manifestação, o peso da definição deve recair sobre a essência e não sobre o acidental e puro fenômeno.

Neste processo investigativo, identificado pela nossa interpretação, como uma pioneira ascensão rumo ao inteligível, Platão precisará, como vimos na passagem acima, que existem coisas belas que são realmente belas (no entanto, no sentido de que possuem a Beleza, na medida em que participam da sua Forma) e, também, as que somente parecem belas.

Platão afirma que existem também coisas belas, que, porém, não parecem sempre e para todos belas (exemplo das leis e as instituições)⁴⁴, e coisas belas que sempre “parecem” belas, mas na realidade não o “são”, porque são só, aparência de beleza, não pode representar a essência em si da Beleza.

Portanto, *o conveniente* (τὸ πρέπον) sozinho, não é capaz de satisfazer a necessidade de definir o Belo de um modo incondicional, que assegura-nos uma

⁴⁴“Devemos então assentir, Hípias, que todas as coisas que realmente têm beleza – incluindo leis e ocupações não apenas são, como parecem sempre ser belas aos olhos de todos? Ou, pelo contrário, as pessoas não as sabem avaliar, e é a respeito delas que se geram as guerras e controvérsias mais acesas, quer de particular para particular, quer de cidade para cidade?” (Ὁμολογήσωμεν οὖν τοῦτο, ὦ Ἱππια, πάντα τὰ τὸ ὄντι καλὰ καὶ νόμιμα καὶ ἐπιτηδεύματα καὶ δοξάζεσθαι καλὰ εἶναι καὶ φαίνεσθαι ἀεὶ πᾶσιν, ἢ πᾶν τοῦναντίον ἀγνοεῖσθαι καὶ πάντων μάλιστα ἔριν καὶ μάχην περὶ αὐτῶν εἶναι καὶ ἰδία ἐκάστοις καὶ δημοσία ταις πόλεσιν;) (294c10-d3)

certeza ontológica, algo “somente Belo”, em todas as situações e em todos os lugares.

De certa forma, com essa definição socrática não há nenhuma evolução ascendente, pois facilmente retornamos à segunda definição de Hípias, quando citou o ouro (293e2), aquele que quando aplicado à determinada coisa, será belo quando convém, e feio quando não convém, com isso, configura-se uma situação involutiva composta apenas de escorregões subjetivos, não teríamos nada de absoluto. Conclui-se, portanto, que não há um significativo avanço rumo ao inteligível, pois nessa tentativa socrática, efetiva-se uma espécie de circularidade, isto é, a *primeira* definição de Sócrates, se espelha de certo modo na *segunda* definição de Hípias.

Desse modo, a primeira proposta socrática se conclui negativamente. Já que é incapaz de resolver o básico impasse decorrente das implicações relativas ao problema essência-aparência. Sócrates apercebe-se da insuficiência de sua definição:

[...] Mas não seria assim, suponho, se a elas se juntasse a qualidade de “parecer” – como aconteceria, de fato se o que é próprio fosse belo também, e não apenas tornasse belas as demais coisas como as fizesse parecer tal. Donde se segue que, se o conveniente dá beleza às coisas, poderá ser o belo que indagamos, mas não o que lhes dá essa aparência; se, pelo contrário, é o que as faz parecer belas, já não poderá ser o belo que indagamos. Porque, se o conveniente é o que lhe dá beleza, contudo nem ele, bem outra coisa qualquer, têm poder para [conferir] simultaneamente beleza e aparência de beleza. Haverá, portanto, que decidir se o conveniente é o que dá beleza às coisas ou tão-só o que as faz parecer belas.

Οὐκ ἂν, εἴ γέ που τὸ φαίνεσθαι αὐτοῖς προσῆν·προσην δ’ ἂν, εἴπερ τὸ πρέπον καλὸν ἦν καὶ μὴ μόνον καλὰ ἐποίει εἶναι, ἀλλὰ καὶ φαίνεσθαι· ὥστε τὸ πρέπον, εἰ μὲν τὸ καλὰ ποιοῦν ἐστὶν εἶναι, τὸ καλὸν ἂν εἴη, ὃ ἡμεῖς ζητοῦμεν, οὐ μέντοι τό γε ποιοῦν φαίνεσθαι· εἰ δ’ αὖ τὸ φαίνεσθαι ποιοῦν ἐστὶν τὸ πρέπον, οὐκ ἂν εἴη τὸ καλόν, ὃ ἡμεῖς ζητοῦμεν· εἶναι γὰρ ἐκείνῳ γε ποιεῖ, φαίνεσθαι δὲ καὶ εἶναι

ποιειν οὐ μόνον καλὰ οὐκ ἄν ποτε δύναίτο τὸ αὐτό, ἀλλ’ οὐδὲ ἄλλο ὅτιουν. Ἐλώμεθα δὴ, πότερα δοκεῖ τὸ πρέπον εἶναι τὸ φαίνεσθαι καλὰ ποιουν, ἢ τὸ εἶναι. (294d5-e5)

Diante de tais dificuldades, Platão atribui a Hípias um trecho muito interessante: faz Hípias solicitar a Sócrates uma reflexão solitária com o escopo de ser mais efetivo em seus argumentos: “Pudesse eu concentrar-me aí isolado, em qualquer canto, e alguns momentos bastariam, estou certo, para que o assunto ficasse mais claro que a água.” (295a4).

O efeito irônico desta passagem é sensível. Acreditamos ser um trecho interessantíssimo desse diálogo. Fato curioso é que Platão coloque “na boca do sofista” tal ironia, haja vista que “concentração” e “isolamento” constituem traços típicos da personalidade histórica de Sócrates.

Sobre a “concentração” e o “isolamento” de seu mestre Platão diz no *Fédon* (84c):

“[...] A essas palavras de Sócrates, seguiu-se prolongado silêncio. Como se poderia observar, o próprio Sócrates meditava no tema desenvolvido na conversação, .”

No *Banquete*:

“[...] em caminho, todo a ensimesmar-se, Sócrates ficou para trás, e como Aristodemo se detivesse com a intenção de esperá-lo, mandou que fosse na frente. Porém, ao chegar este à casa de Agatão, encontrou a porta aberta, tendo-lhe acontecido algo ridículo, conforme relatou. No mesmo instante, saiu a recebê-lo um menino que o levou para junto dos outros convivas, todos já no ponto de iniciar o banquete. Percebendo-o Agatão lhe gritou: ‘Aristodemo’, lhe disse, ‘chegaste na hora de comer conosco. Se vieste para outra coisa, deixa para depois. Desde ontem te procurava para fazer-te esse convite, porém não houve jeito de encontrar-te. E por que não trouxeste Sócrates?’. Nessa hora, disse Aristodemo, ‘me voltei, tendo verificado que Sócrates não me acompanhara. Expliquei-lhe que eu próprio viera na companhia de Sócrates, como convidado

dele para o banquete. Fizeste muito bem em vir, lhe falou. ‘Mas onde está o teu acompanhante?’ Agora mesmo vinha atrás de mim; não posso saber o que foi feito dele.’ Menino, disse Agatão, vai procurar Sócrates e traze-o para cá. E tu, Aristodemo, prosseguiu, reclina-te ao lado de Erixímaco. Então segundo o seu relato, enquanto um dos meninos o ajudava a lavar os pés para poder deitar-se, entrou outro criado com a notícia de que Sócrates se havia acolhido ao pórtico da casa vizinha, onde se quedara imóvel e de pé. E que, apesar de insistir com ele, acrescentou, não houve jeito de fazê-lo entrar. Que absurdo! Exclamou Agatão, ‘chama-o de novo e não o largues’. Nada disso, voltou a falar Aristodemo; deixa-o em paz. É costume dele; às vezes para em qualquer ponto e não se mexe. Penso que virá logo. Deixa-o; não o perturbeis.” (174e – 175a-b).

Novamente no *Banquete*:

“ Porém um caso de uma certa feita, naquela expedição, merece ser conhecido. Em certo local, tendo-lhe ocorrido um pensamento, de pé, como se achava, se pôs a meditar desde a manhãzinha, e como não conseguisse resolvê-lo, continuou na mesma posição sem arredar pé dali. Ao meio-dia os soldados perceberam o que se passava e, admirados, comentavam que desde muito cedo Sócrates estava a meditar. Realmente, permaneceu naquela mesma posição até o raiar da aurora, quando o sol vinha surgindo.” (220 c-d)

Sobre os mesmos argumentos lemos desta vez no *Cármides*, diz Nícias:

“[...] depois de um momento de silêncio e de séria concentração, [Sócrates então] me respondeu...” (160d)

Mas com o pedido de Hípias, Sócrates não desiste e insiste: “Vamos meu caro, não desarmemos. Ainda me resta alguma esperança de deslindar por completo esta questão do Belo” (295a).

E assim, caminhamos para a **segunda definição de socrática**, o Belo como “o útil” (τὸ χρήσιμον), e seu desdobramento em “o vantajoso” (τὸ ὠφέλιμον).

Sócrates acredita por um instante que o cada vez mais platônico Anônimo poderia aceitar a utilidade como definição de beleza, e propõe ao sofista a possibilidade de examinar que o Belo seja aquilo que, de alguma maneira, resulte útil com base em precisas considerações.

Cabe aqui uma premissa: o útil aqui se define como aquilo que tenha capacidade/poder de desenvolver com sucesso sua função natural.

O primeiro exemplo usado por Sócrates diz respeito aos olhos: “quando falamos nuns ‘belos olhos’, não nos referimos, obviamente, a olhos que, embora belos de aparência, são destituídos de visão; referimo-nos, sim, àqueles que são capazes e têm préstimo para ver”. (295c3)

Nesta base, o Belo a de ser também um corpo humano apto para a corrida e para luta, um cavalo, um galo, igualmente Belos é um utensílio, um instrumento de locomoção em terra ou em mar, um carro, uma embarcação, um instrumento musical, ou uma lei (295c8-d4) – segundo o argumento de Sócrates o Belo deve ter ser (i) útil ou apto em desenvolver aquilo cuja finalidade fora estabelecida no ato de cada criação, e (ii) possuir poder/capacidade de agir de acordo com sua função natural.

A definição se transforma, portanto, em; o Belo é o útil (τὸ χρήσιμον) – capacidade – poder (τὸ δυνατόν). A capacidade, unida ao poder de realizar algo é útil, logo, se definiria o próprio Belo (αὐτὸ τὸ καλόν), nestas bases temos a nova definição do Belo socrático⁴⁵.

Mas o útil considerado como simplesmente o *eficaz* (o que serviria apenas a um bom ou a um mau fim) mostra-se inadequado, e como conclusão, o útil entendido como poder ou capacidade não podem, com evidência, definir o “próprio Belo”. Vejamos o pôrque?

Esse caráter da *eficácia* se mostra extremamente inadequado, simplismente pelo fato de conseguir somente, definir o próprio Belo como algo que em algumas circunstâncias, consideradas determinadas condições poderia

⁴⁵ Sabemos que a noção de poder para Sócrates é bem precisa. Nessa fase do diálogo, temos, portanto, razão em dizer agora que “belo” é precisamente mais do que qualquer coisa, o útil. Mas para Sócrates, é a sabedoria é a mais belas das coisas, e a ignorância, a mais desprestigiante.

deixar de ser belo, e o Belo exigido pelo Anônimo deve ser “o próprio Belo” (αὐτὸ τὸ καλόν), belo, sempre e em quaisquer circunstâncias, nunca feio, sempre Belo.

Platão nessa altura faz seu Sócrates desdobrar sua definição; surge uma nova socrática tentativa de definir o Belo: o útil não considerado somente como eficácia, mas como *vantajoso* (τὸ ὠφέλιμον), segundo Sócrates, pode ter todos os requisitos do conceito definitivo do Belo.

Porém, se o vantajoso, isto é, o útil que visa “o bem” (τὸ ἀγαθόν) é o Belo (τὸ καλόν), conseqüentemente “o Belo seria a causa do bem” (τὸ καλὸν ἐστὶν αἴτιον ἀγαθοῦ) (297a), logo, um teria que se distinguir do outro “tal como a causa não é o seu efeito nem o efeito a sua causa” (297c3). Em outras palavras, Platão denuncia que a definição socrática condena o Belo como uma espécie de “pai” do “bem”⁴⁶ (297b8). Assim, os dois conceitos se cindiriam, uma vez que naturalmente, “nem o pai é o filho, nem o filho o pai” (297c).

Segundo alguns aspectos fundamentais da cultura grega, e obviamente de maneira muito destacada também em Platão, não há, e nem deve haver, distinção entre o Belo (τὸ καλόν) e o Bem (τὸ ἀγαθόν), estes dois conceitos juntos formam a noção de καλοκάγαθία⁴⁷. E esse rebuscado resultado da definição de Sócrates cria uma situação de espanto seja a Hípias: “por Zeus, não me satisfaz lá grandemente”, seja para o próprio Sócrates: “por Zeus que não, Hípias. Por minha parte, pelo menos, é o mais insatisfatório dos raciocínios que até agora seguimos.” (297c-d).

Portanto, Platão demonstra que a segunda definição socrática resulta a menos aceitável das propostas apresentadas até o momento.

⁴⁶ Sobre esse argumento imprescindíveis são as páginas 103-111 de Liminta (1998). Nelas ao aproximar este trecho do *Hípias Maior* (297b8) com trechos d’*A República*, do *Górgias* e do *Alcibíades Maior*, ela apresenta uma ampla e documentada argumentação comprobatória sobre eventuais relações entre alguns escritos de Platão, criando com isso um panorama extremamente rico e interessante.

⁴⁷ Para um ulterior aprofundamento de καλός και αγαθός ver: JAEGER, W., *Paidéia*. (pp. 283-440).

Passamos, enfim, a mais duradoura⁴⁸ das definições do *Hípias Maior*, a **terceira definição socrática**: “o belo é o prazer visual e auditivo” (τὸ δι’ ἄκοης τε καὶ δι’ ὄψεως ἡδύ) (297e7).

No entanto, aquela que, porém, segundo o interessante ponto de vista da professora Liminta, é “la più platonica delle definizioni”⁴⁹. Logo, condiziria mais com postura investigativa do Anônimo.

Migliori (1998, na “Introdução” de *Il problema della Bellezza in Platone*, p. XXII), com relação a essa definição acrescenta um dado relevante no que tange o problema da autenticidade do *Hípias Maior*. O estudioso informa que, graças a essa definição, e seu caráter deliciosamente platônico, mesmo a crítica mais destrutiva e decidida a negar a pureza do diálogo, mudou o foco das críticas e, segundo o estudioso, foi obrigada a “apelar” ao afirmar que todo o diálogo dedicado ao sofista de Élide, seria uma errônea interpretação do *Górgias*⁵⁰.

Juntamente com essa definição, porém, surgem basicamente três problemas que demonstrariam a sua insuficiência.

Vejamos quais são eles.

Um problema inicial diz respeito a outros tipos de prazeres que também poderiam gerar beleza; isto é, por que razão outros prazeres como os do tato, do paladar, das belas ocupações, do sexo e até mesmo daqueles que poderiam ser gerados por uma lei bem feita não seriam igualmente belos?⁵¹

⁴⁸ Refiro-me a respeito do ponto de vista da história da Filosofia. Plotino inicia o seu tratado *Sobre o belo* (ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΚΑΛΟΥ, I 6 [1], 1, 1-5), citando essa terceira definição apresentada por Sócrates no *Hípias Maior*: “Τὸ καλὸν ἔστι μὲν ἐν ὄψει πλεῖστον, ἔστι δ’ ἐν ἀκοαῖς κατὰ τε λόγων συνθέσεις, ἔστι δὲ καὶ ἐν μουσικῇ καὶ ἀπάσῃ· καὶ γὰρ μέλη καὶ ῥυθμοὶ εἰσι καλοί· ἔστι δὲ καὶ προιοῦσι πρὸς τὸ ἄνω ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως καὶ ἐπιτηδεύματα καλὰ καὶ πράξεις καὶ ἔξεις καὶ ἐπιστῆμαί τε καὶ τῶν ἀρετῶν κάλλος.”

⁴⁹ Sobre este ponto, pertinente seria o testemunho de Diógenes Laércio V, 19 quando nos diz que Sócrates definia o prazer derivado da beleza física uma tirania de breve duração.

⁵⁰ LIMINTA (1998, pp. 117-118) esclarece que essa posição é sustentada por TARRANT, D.: *On the Hippias Maior*, *The Journal of Philology*, 35, 1920 (pp. 319-333).

⁵¹ Maria Teresa Schiappa de Azevedo, em uma nota da sua própria tradução do diálogo, acredita que uma das razões é, sem dúvida, que estes dois prazeres (o auditivo e o visível) são os mais intelectualizados ou intelectualizáveis.

Com essa argumentação, o platônico Anônimo faz a primeira objeção a ambos os investigadores:

Vou explicar-te a minha ideia, se é que ela tem razão de ser. Para já, talvez isto das leis e ocupações não se revele tão fora como parece do campo das percepções que nos advêm justamente pela vista e pelo ouvido. Fixemo-nos, pois, nesta definição – que o belo é o agradável que nos vem por via destes dois sentidos, sem trazer por ora à liça a questão das leis. Imaginemos que o nosso sujeito, ou outro qualquer, nos perguntava: “Mas afinal, Hípias e Sócrates, por que essa discriminação? Por que classificam vocês apenas de bela essa forma de agradável e não a de outras sensações, como as da comida, da bebida, do amor e assim por diante? Ou pretendem que não haja sombra de agrado ou de prazer nestas últimas ou em quaisquer outras, diversas de ver e ouvir?” Que vamos responder Hípias?

Ἐγώ σοι φράσω ὃ γ' ἐμοὶ καταφαίνεται, εἰ ἄρα τι λέγω. Ταῦτα μὲν γὰρ τὰ περὶ τοὺς νόμους τε καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα τάχ' ἂν φανείη οὐκ ἐκτὸς ὄντα τῆς αἰσθήσεως, ἢ διὰ τῆς ἀκοῆς τε καὶ ὄψεως ἡμῖν οὕσα τυγχάνει· ἀλλ' ὑπομείνωμεν τοῦτον τὸν λόγον, τὸ διὰ τούτων ἡδὺ καλὸν εἶναι, μηδὲν τὸ τῶν νόμων εἰς μέσον παράγοντες. Ἄλλ' εἰ ἡμᾶς ἔροιτο εἴτε οὗτος ὃν λέγω, εἴτε ἄλλος ὅστισοῦν· - Τί δή, ὦ Σώκρατες, ἀφωρίσατε τοῦ ἡδέος τὸ ταύτη ἡδύ, ἢ λέγετε καλὸν εἶναι, τὸ δὲ κατὰ τὰς ἄλλας αἰσθήσεις σίτων καὶ ποτῶν καὶ τῶν περὶ τὰ φροδίσια καὶ τᾶλλα πάντα τὰ τοιαῦτα οὗ φατε καλὰ εἶναι; Ἡ οὐδὲ ἡδονὰς τὸ παράπαν ἐν τοῖς τοιούτοις φατὲ εἶναι, οὐδ' ἐν ἄλλῳ ἢ τῷ ἰδεῖν τε καὶ ἀκοῦσαι; - Τί φήσομεν, ὦ Ἴππια; (298d-e6)

O segundo impasse, ao se apresentar, prepara o terreno para a última e decisiva objeção. E é o seguinte: o prazer da vista seria causado ao mesmo tempo pela vista e pelo ouvido, e o prazer do ouvido ao mesmo tempo pelo ouvido e pela vista? A beleza produzida pelo prazer da audição não resultaria do fato de ser proveniente exclusivamente do ouvido? Se assim fosse, os prazeres da vista não poderiam ser belos.

Esses questionamentos denunciam o caráter não *comum*, mas *heterogêneo* desses órgãos, que segundo a definição devem supostamente gerar o

Belo. Todavia, faz-se necessário uma exigência de um caráter *comum*, ou seja, “idêntico” entre esses prazeres, caráter comum que deve se encontrar ao mesmo tempo seja, em cada uma das duas sensações, seja conjuntamente em ambas. Sem isso, seria impossível que as duas espécies fossem belas e que cada uma, tomada isoladamente, também as fosse.

A respeito desse ponto esclarece Migliori (*op.cit*, 1998, p. XXIII):

Se solo i piaceri del vedere e dell’udire si qualificano como belli, allora non è il piacere in quanto tale che qualifica il Bello; analogamente, il fatto di esses visivo o uditivo non qualifica il Bello (τὸ καλὸν), perché allora solo uno dei due sarebbe bello: ci vuole qualcosa di identico che segni sia il piacere visivo sia quello uditivo, cioè che unifichi vista e udito. Il problema che esplode è se esiste qualcosa che è comune ad entrambi e non ad ogni termine singolarmente.

Desse modo, chega-se segundo nossa interpretação, ao ponto mais alto e conclusivo da investigação.

Acreditamos que nessa altura da investigação Platão deixe claro, sobretudo, através da postura filosófica do seu *certo alguém* (τις), que no *Hípias Maior*, já teríamos uma estruturada e metódica “uma tentativa filosófica” de definir o Belo como um valor⁵², ingênito e indestrutível, contínuo e indivisível, imóvel e completo, algo muito próximo de uma ontologia. Por conseguinte, talvez no *Hípias Maior* já tivéssemos as primeiras indicações da existência de um valor de Beleza fundador de tudo aquilo que é belo, Surgiria já neste diálogo, elementos embrionários que nos faz pensar em um, talvez leve desenvolvimento ontológico. Tal valor do qual nos referimos, seria efetivamente, o “próprio Belo” (αὐτὸ τὸ καλόν), que haveria de ser inteligível, um índice de perfeição, de ordem

⁵² GOLDSCHMIDT (1993, p.33) dirá que o *Hípias Maior* juntamente como o *Eutífron* procura determinar um *valor*, por isso, fornece um número mais ou menos impressionantes de definições. Algumas são rejeitadas assim que enunciadas. Outras sofrem uma primeira refutação, interpõem um apelo e terminam igualmente por serem condenadas. Importa situar, portanto, antes de tudo, cada definição em relação ao objeto e assinalar o lugar que ela ocupa na escala de progressão dialética.

e equilíbrio, desejado e amado pela sua valência intrínseca que deve ultrapassar as instâncias corpóreas que compõe as coisas belas (τὰ καλά).

Nesse sentido, acreditamos que esse diálogo, ainda que provavelmente um dos primeiros escritos por Platão⁵³, **não deva ser considerado, devido à boa parte do seu conteúdo, apenas como uma obra “socrática”, calcada somente na realidade sensível.** Provavelmente, não obstante a situação de ser um diálogo aporético, estaríamos diante de *um dos primeiros*⁵⁴ passos da criação da concepção de Forma (εἶδος) inteligível do Belo platônico.

Desde os primeiros passos do diálogo, Platão desenha seu personagem Sócrates, como o “mediador” de uma misteriosa figura anônima de caráter filosófico metafísico, que deseja encontrar de um modo obstinado a Forma única e inteligível do Belo, condena todos os exemplos, busca o conceito, não como uma simples unidade epistêmica. Uma das consequências disso é o ataque ao sofista, Platão faz na maioria das vezes com que Hípias, se comporte como uma pedra, sem ouvidos nem cérebro (292d5).

O sofista custa muitíssimo a entender que o Anônimo quer definir o “próprio Belo” (αὐτὸ τὸ καλόν) e que, para conseguir colher certos raciocínios, deve efetuar um salto para outra dimensão, isto é, ir do sensível ao inteligível, mas, no entanto, ele se restringe somente a desenvolver respostas que não transcendem o seu horizonte empírico. Na realidade, Platão parece mostrar ao leitor que, tudo considerado, nem Sócrates com suas definições éticas, é capaz de efetuar esse salto.

Com palavras precisas, dirá Goldschmidt (1993, p.40): “Hípias, durante todo o diálogo, permanece incapaz de apreender o preceito de unificação e de ver a diferença entre o Belo e tal objeto belo (οὐ τὶ ἐστὶ καλόν, ἀλλ’ ὃ τὶ ἐστὶ τὸ καλόν.)”; tal preceito de unificação que, provavelmente, dentro do panorama filosófico platônico, somente a Forma inteligível do conceito poderia fornecer.

⁵³ Para a questão da cronologia dos diálogos de Platão, vide nota 66.

⁵⁴ Destacamos também o *Eutífron* e o *Láques* como diálogos significativos quanto a esse, digamos, processo de formação da ontologia platônica.

Em suma, como vimos também essa última tentativa socrática resultará inapropriada, pois não é aceitável que o “próprio Belo” coincida com o prazer proveniente da visão e do ouvido. Não poderia haver um determinado Belo considerado somente auditivo, e outro exclusivamente visivo, de fato, o Belo deve ser “o próprio” (τὸ αὐτό); o Belo (τὸ καλόν), *deve ser aquilo que é somente Belo*, seja para a dupla de prazeres, seja para um, ou seja, para o outro.

Ainda no âmbito da terceira definição de Sócrates, surge uma passagem que, de certa forma, tocará diretamente em um aspecto que antecipará o desenvolvimento do próximo passo do nosso estudo.

Sócrates, pressionado pelo Anônimo, dirá que ocorre individualizar algo de “o próprio/o mesmo” (τὸ αὐτό) em ambos os tipos de prazeres e que eles:

[...] devem possuir qualquer particularidade idêntica que lhes confere beleza, particularidade essa que lhes é comum e se manifesta, quer comumente em ambos, quer em cada um individualmente – supomos que determinando atributo se manifesta em ambos os tipos de prazer [...]

ἔχουσιν ἄρα τι << τὸ αὐτό >> ὃ ποιεῖ αὐτὰς καλὰς εἶναι, τὸ κοινὸν τοῦτο, ὃ καὶ ἀμφοτέραις αὐταῖς ἔπεστι κοινῇ καὶ ἑκατέρῃ ἰδίᾳ· οὐ γὰρ ἂν που ἄλλως ἀμφοτέραί τε καλαὶ ἦσαν καὶ ἑκατέρᾳ’ (300a9-b1)

Portanto, investigar, listar e analisar as incidências desse “o próprio” (αὐτό τὸ) em quatro argumentações da figura anônima mediada por Sócrates será o que tentaremos apresentar no próximo capítulo do nosso trabalho.

INTERLÚDIO II

Sobre uma possível relação entre o *Hípias Maior* e o *Banquete*⁵⁵

Nossa hipótese sustenta que o *Hípias Maior* possa representar uma primeira etapa do *Banquete*. Sobretudo pelo fato que no diálogo dedicado ao sofista de Élide, estaríamos diante das primeiras determinações de um *proton kalón*, isto é, teríamos ali, uma espécie de iniciação à ciência do Belo. Portanto, no tange este interessante ponto de vista, nos agrada muito pensar em uma sugestão de estudo do *Hípias Maior* seguido do *Banquete*.

Não obstante o evidente e indiscutível grau de maturidade presente no diálogo dedicado ao Amor, com relação aquele dedicado à *Hípias* de Élide, sugerimos ser bastante profícuo filosoficamente aproxima-los. Vejamos em que medida seria possível encontrarmos um ponto de contato entre esses dois diálogos.

A breve análise que tentaremos expor nos próximos parágrafos não têm a pretensão de ser completa e absoluta, pois se trata de um *interlúdio* dentro do nosso estudo a respeito do conteúdo filosófico do *Hípias Maior*, no entanto, poderá provavelmente permitir colocar em evidencia a semelhança filosófico-argumentativa, sobre o “próprio Belo” (αὐτὸ τὸ καλόν) que parece ser buscado no *Hípias Maior*, com a análoga busca, e aparente conclusão, presente no *Banquete*.

A partir da nossa leitura do *Banquete*, notamos que seria possível relacionar vários pontos no qual aquele diálogo conteria conteúdos filosóficos já presentes no *Hípias Maior*. Pontos dos quais em alguns momentos nos fizeram pensar até mesmo que o diálogo dedicado ao καλόν, teria de maneira impressionante uma função propedêutica com relação ao diálogo dedicado à Ερως.

⁵⁵ A edição usada para essa nossa tese é a do *Banquete*, tradução de Carlos Alberto Nunes, Ed. UFPA, Belém, 2011.

Certamente, a investigação feita pelo Anônimo, por Sócrates e por Hípias não é feita aos moldes, nem com o grau de segurança, e de intensidade dialética que Diótima apresentará a Sócrates. No entanto, àquela mesma intencionalidade de definir a Ideia no *Hípias*, no *Banquete* surge de maneira decisiva (cf. 210b-5):

[...] de seguida, compreenderá que a beleza de um determinado corpo é irmã da beleza de outro qualquer, e que, se ele tiver de empenhar-se em póis da ideia do belo, fora o cúmulo da insensatez deixar de perceber que a beleza de todos os corpos é uma só.

O *Hípias Maior* não é o *Banquete*, e sem dúvida, nem a nossa interpretação pretende fazê-lo sê-lo, todavia, acreditamos que é naquele diálogo “denominado de juventude”, onde Platão inicia a construir um percurso rumo à Ideia unitária e inteligível da Beleza proposta naquele outro (diálogo) “denominado de maturidade”.

Para nós é razoável sugerir que Platão já no diálogo dedicado ao sofista de Élide, se esforça em acenar para a possibilidade da existência de uma natureza *unitária* e inteligível da Beleza, porém, junto com seus personagens não consegue concluir o pensamento de maneira clara, isto é, apresentará ao leitor por todo o diálogo um único aspecto do Belo, aquele que se manifesta, único e exclusivamente na *multiplicidade* das realidades sensíveis, nas coisas belas (τὰ καλὰ).

Porém, traço similar encontramos no monólogo feito pela sacerdotisa de Mantinéia à Sócrates. O *Banquete* na nossa interpretação, especificamente no discurso de Diótima, é o diálogo que, mesmo não trazendo como foco principal a questão do Belo (notoriamente investiga-se a origem de Eros) apresenta uma suposta indicação mais conclusiva sobre o καλόν; uma espécie de “continuação temática” e mais adequada filosoficamente, a aporia deixada nas linhas que encerram o *Hípias Maior*:

[...] não estranharia até que redundasse em meu proveito, pois estou convicto, Hípias, de que não deixei de lucrar

com esta conversa “a ambos”. Pelo menos, esse provérbio que por aí corre, “o que é belo é difícil”, fiquei a conhecê-lo bem!

Ἐγὼ οὖν μοι δοκῶ, ὦ Ἰππία, ὠφελῆσθαι ἀπὸ τῆς ἀμφοτέρων ὑμιλίας· τὴν γὰρ παροιμίαν ὃ τί ποτε λέγει, τὸ χαλεπὰ τὰ καλά, δοκῶ μοι εἰδέναι. (304e6)

No *Banquete*, no que tange o conceito do Belo em Platão, nos parece que teríamos com a conhecida escala de ascensão dialética que Diotima expõe a Sócrates um decisivo desenvolvimento conceitual:

Quem tiver sido levado até esse ponto pelo caminho do amor, após a contemplação gradativa e regular das coisas belas (τὰ καλά), já próximo da meta final do conhecimento amatório, perceberá de súbito uma beleza de natureza maravilhosa (θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν), precisamente, Sócrates, a que constituía a razão de ser de seus esforços anteriores (210e3-7)

Nossa interpretação acredita ser plausível lermos este trecho, e estabelecermos uma estreita conexão com os esforços realizados no *Hípias Maior*. Ocorreria uma espécie de continuação temática, uma espécie de *nóesis* (ação de pensar) sobre a investigação do próprio Belo (αὐτὸ τὸ καλόν).

A dimensão sensível da última definição do *Hípias Maior* (o Belo definido como sendo o prazer da visão e da audição) em um momento sucessivo no *Banquete* se revelaria fundamental para Platão.

Pois vimos no diálogo sobre Eros, que o Belo entendido como um prazer sensível devido sua característica imediatamente perceptível, constitui um veículo de mediação entre o mundo sensível e aquele inteligível, ou seja, o primeiro degrau da escala que rumo a subida em direção ao “próprio Belo” (αὐτὸ τὸ καλόν).

A escala que visa contemplar a “essência” apresentada pela sacerdotisa de Mantinea no *Banquete* tem início em seu primeiro grau mediante justamente a “existência” do prazer da visão, com o amor *derivado da beleza dos corpos*:

[...] quem quiser percorrer nessas questões o verdadeiro caminho, deve começar desde a infância a procurar belos corpos, De início se dispuser de um guia seguro, amará apenas um corpo, ocasião propícia de gerar belos discursos. De seguida, compreenderá que a beleza de um determinado corpo é irmã da beleza de outro qualquer, e que, se ele tiver de empenhar-se em pós da ideia do belo, fora o cúmulo da insensatez deixar de perceber que a beleza de todos os corpos é uma só. Alcançando esse ponto, tornar-se-á apaixonado de todos os corpos belos e relaxará, por outro lado, a violência do amor de um único corpo, que passará a desprezar, por haver conhecido sua insignificância [...]

δεῖ γάρ, ἔφν, τὸν ὀρθῶς ἰόντα ἐπὶ τοῦτο τὸ πρᾶγμα ἄρχεσθαι μὲν νέον ὄντα ἰέναι ἐπὶ τὰ καλὰ σώματα, καὶ πρῶτον μὲν, ἐὰν ὀρθῶς ἠγῆται ὁ ἠγούμενος, ἐνὸς αὐτὸν σώματος ἔρᾶν καὶ ἐνταῦθα γεννᾶν λόγους καλοῦς, ἔπειτα δὲ αὐτὸν κατανοῆσαι ὅτι τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ ὁμοῦν σώματι τῷ ἐπὶ ἑτέρῳ σώματι ἀδελφόν ἐστι, καὶ εἰ δεῖ διώκειν τὸ ἐπ' εἶδει καλόν, πολλῇ ἄνοια μὴ οὐχ ἔν τε καὶ ταῦτὸν ἠγεῖσθαι τὸ ἐπὶ πᾶσιν τοῖς σώμασι κάλλος· τοῦτο δ' ἐννοήσαντα καταστῆναι πάντων τῶν καλῶν σωμάτων ἐραστήν, ἐνὸς δὲ τὸ σφόδρα τοῦτο χαλάσαι καταφρονήσαντα καὶ μικρὸν ἠγησάμενον· (210a5-b8)

Portanto, tem origem naturalmente a partir da *contemplação visível do belo a partir da experiência sensível*, exatamente como propõe Sócrates em sua última definição do *Hípias Maior*.

Sem dúvida o prazer derivado da visão dos belos corpos representa um nível a ser superado, mas também para ser conhecido, não ignorado, pois quem parte da multiplicidade presente na realidade terrena, sob a orientação firme (da contemplação propiciado pelo prazer visivo) do amor dos jovens, pode começar a perceber aquela Beleza presente nos mais altos planos transcendentes.

Assim, segundo Platão, levados pelo caminho da contemplação e do amor (ἔρως), partindo das belezas particulares poderíamos subir até àquela Beleza em sí: de um belo corpo passará a dois; de dois, para todos os corpos belos, e depois dos corpos belos para as belas ações, das belas ações para os

belos conhecimentos, para daí sim alcançarmos, finalmente aquele conhecimento que outra coisa não é senão o próprio *Conhecimento* do aspecto filosófico já acenado inúmeros vezes no *Hípias Maior*, isto é, do próprio Belo (αὐτὸ τὸ καλόν).

Nossa aproximação efetiva-se justamente nesse ponto, uma vez que, a definição de beleza que encerra o *Hípias Maior*, diz exatamente que o belo deva ser o prazer da visão e da audição (τὸ δι' ἄκοης τε καὶ δι' ὄψεως ἡδύ).

Resulta na nossa interpretação inegável que o *belo corpóreo*, seja a partir da definição do Belo como um prazer (como aquele que define o Belo como uma bela jovem), constitui um degrau de passagem imprescindível para outras realidades. Sendo assim, Platão não seria somente o filósofo da **Essência**, mas fundamentalmente também da **Existência**. Com isso além do mais, *cum grano salis* devemos entender que Platão seria *tout court* o “Filósofo das Essências”; a existência contingencial é igualmente importante na sua estratégia filosófica.

Além disso, Diotima finaliza seu discurso no *Banquete* dizendo explicitamente:

Que ideia faríamos, continuou, da ventura de quem se elevasse até essa visão do Belo em si mesmo (αὐτὸ τὸ καλόν), simples, puro e sem mistura, e contemplasse não a beleza maculada pela carne, por cores e mil outras finalidades perecíveis, porém a Beleza divina em si mesma (αὐτὸ τὸ θεῖον καλόν), sob sua forma inconfundível? (211d10-e4).

Nessa altura parece-nos bastante razoável aproximarmos essas palavras de um Platão da Primeira-Maturidade, sobretudo às primeiras definições que o *jovem* Platão põe na boca de Hípias, por exemplo, ao tentar definir o próprio Belo (αὐτὸ τὸ καλόν) como algo perecível, como uma bela jovem (286c), ou como o ouro (289d).

Esta aproximação confirmaria na nossa interpretação, uma sugestão favorável sobre a questão da autenticidade do texto na medida em que fornece um forte indício de continuidade da “ação de pensar” do filósofo que iria da composição do *Hípias Maior* àquela do *Banquete*.

Acreditamos que o âmbito de análise do “próprio Belo” é o mesmo nos dois diálogos, no entanto, em grau de intensidades distintos. Enquanto em nosso diálogo a investigação termina na aporia, no *Banquete*, Platão parece conduzir de maneira mais madura e concludente a investigação.

Ao fazermos esta aproximação, seguimos o ponto de vista de Vaz (2003, p. 53), quando ele afirma que a ciência do Belo deva ser entendida *numa concepção orgânica da ciência platônica em geral*, e que essa mesma concepção *é preparada pelos diálogos socráticos*.

Nossa intenção nesse breve interlúdio foi aquele de apresentar o que a nosso ver representaria uma estreita conexão entre o *Hípias Maior* e o *Banquete*. Essa nossa aproximação resulta certamente discutível, no entanto, algo nos parece certo, ou seja, o Belo (καλόν) desde do *Hípias Maior* assume no pensamento de Platão uma importância primária que marcará grande parte de sua obra.

2. PONTUAIS INCIDÊNCIAS DO ΑΥΤΟ ΝΟ *HÍPIAS MAIOR*

[...] ora, em qual espécie, Hípias, se inclui, no teu entender, o Belo?

Hípias Maior, 303b

Neste capítulo apresentaremos algumas passagens do *Hípias Maior*, onde sugerimos que o Belo, possa ser entendido também como um valor inteligível que não possa ser fruto somente de um conhecimento direto⁵⁶, e (ou) contingencial. Na realidade, no diálogo, as belezas parciais (τὰ καλὰ) apresentadas por Hípias e por Sócrates, como tentativas de definição do próprio Belo (αὐτὸ τὸ καλόν), não obtêm sucesso, e logo, implicarão a existência de uma realidade unitária, de um Belo, que torna belas todas as coisas às quais ele se junta, sempre e sem nenhuma excessão. Platão aponta para a necessidade da existência de um Belo fundador de toda beleza presente nas coisas que compõe a realidade sensível.

Hípias: Vou dizer-to. Se não estou em erro, a espécie de belo que procuras para a tua resposta é algo que jamais em parte alguma ou a alguém possa afigurar-se feio.

Sócrates: Isso mesmo, Hípias! Desta vez estás a entender-me lindamente.

III: Ἐγὼ σοι ἔρω. Ζητεῖν γάρ μοι δοκεῖς τοιοῦτόν τι τὸ καλόν ἀποκρίνασθαι, ὃ μηδέποτε αἰσκρὸν μηδαμοῦ μηδενὶ φανεῖται.

ΣΩ: Πάνυ μὲν οὖν, ὃ Ἰππία· καὶ καλὸς γε νῦν ὑπολαμῶνεις. (291d)

⁵⁶ Neste caso, implicitamente, aceno a possibilidade de se tratar da Ideia do Belo.

Deste modo, as intervenções do personagem Anônimo, intermediadas por Sócrates, parecem cada vez mais já quererem determinar a Forma inteligível do Belo, e defini-lo, sobretudo como “igual a ele mesmo”. O próprio Belo (αὐτὸ τὸ καλόν) deve representar o caráter perfeito da Beleza, em si e por si, deve ser transcendente pelo excelente motivo de que na realidade empírica nenhum caso visível, ou nenhuma ação prática (bela jovem, ouro, ações úteis, convenientes, vantajosas) possa corresponder a este modelo de Realidade.

Tentaremos a seguir sugerir que as evidências para tanto poder-se-iam serem representadas, sobretudo, pelos indícios terminológicos que compõem algumas significativas passagens do *Hípias Maior*.

Temos a consciência de que em Platão, todo “conceito” é inteligível, no entanto, pode não ser uma realidade inteligível, interpretamos que o principal indício terminológico esteja representado no texto pelo pronome reflexivo “αὐτό” que já apontaria para a identidade formal da Forma inteligível do Belo.

Há variações em Platão no que diz respeito à tradução do termo. De acordo com os padrões tradicionais, é traduzido como “[o] próprio”, mas constata-se que também é traduzido como “[o] mesmo – [a] mesma”; todavia, no *Hípias Maior*, seja na tradução que usamos em língua vernácula⁵⁷, assim como em italiano⁵⁸ e em francês⁵⁹, o termo é traduzido por “em si”. Do ponto de vista lógico e linguístico, o pronome reflexivo αὐτὸ se aproxima a ὅμοιος (similar), opõe-se a ἕτερος ([o] outro) e a διάφορος (diferente). Do ponto de vista platônico, metafísico-conceitual, o pronome αὐτό, juntamente com o artigo definido τὸ, pode em alguns casos cunhar não somente uma identidade epistêmica, como também uma identidade ontológica, representada filosoficamente pela “Forma” (εἶδος). Na nossa interpretação poderíamos ter no caso do *Hípias Maior*, uma significativa representação disso na expressão αὐτὸ τὸ καλόν (o próprio Belo).

⁵⁷ Refiro-me a edição portuguesa do *Hípias Maior*, Edições 70.

⁵⁸ Refiro-me a edição do *Ippia Maggiore*, Rusconi, Milano.

⁵⁹ Refiro-me a edição do *Hippias Majeur*, TOME II, Societé D’édition “Les belles lettres”.

Sugerimos que no *Hípias Maior*, o “αὐτό” que compõe a expressão αὐτὸ τὸ καλόν evidencie a intencionalidade de definir o conceito inteligível do Belo⁶⁰. E que, por conseguinte, provavelmente, levando em consideração a fase em que o diálogo foi composto, cremos que Platão estaria apresentando, com relação ao Belo, **uma especulação primeira da sua Forma inteligível**.

Tentaremos extrair do conteúdo de algumas passagens do diálogo argumentos que possam reforçar essa nossa hipótese.

A partir da apresentação das passagens, o objetivo deste capítulo será argumentar positivamente a favor de um suposto estatuto ontoepistemológico presente no *Hípias Maior*. Este suposto conteúdo filosófico seria indicado graças à relevância das incidências pontuais da expressão “αὐτὸ” τὸ καλόν no texto. Em nossa hipótese, o αὐτὸ τό, antecipando a qualidade da Forma (εἶδος) do Belo (καλόν), pressuporia uma basilar ‘presença’ metafísico-ontológica no diálogo⁶¹. Além disso, o αὐτό, juntamente com outros termos igualmente significativos (ιδέα, οὐσία, τὸ εἶδος), poderiam ser enquadrados, com certa segurança, não somente no âmbito de um pensamento do Platão da Primeira-Maturidade (ou pelo menos não da juventude), como também, por exclusão; em um núcleo

⁶⁰ Cabe citar que temos a consciência que todo “conceito” é inteligível, no entanto, não implica o fato de todo conceito, e em qualquer circunstância, ser uma “realidade” inteligível. O desafio da nossa interpretação do *Hípias Maior* reside todo neste ponto.

⁶¹ Não temos a pretensão de dizer ou afirmar a presença integral da célebre Teoria das Formas de Platão neste diálogo, nem mesmo sugerir nada sobre a última ontologia de Platão, tentaremos neste capítulo somente destacar e desenvolver algumas passagens que nos parecem importantes para uma eventual reflexão.

filosófico especialmente platônico⁶² entendo dizer, que essa questão, não faria parte dos interesses intelectuais de Sócrates⁶³.

A partir disso, resulta-nos interessante poder pensar, no *Hípias Maior*, como um texto composto por uma especulação filosófica de um Platão já, *mutatis mutandis*, des-socratizado, um “diálogo socrático”.

Em outras palavras, devido ao uso contínuo da expressão αὐτὸ τὸ καλόν, e, em alguns casos da aplicação do pronome relativo dativo “ὃ” (que podemos traduzi-lo em muitos casos, “por meio de” – “graças a” – “pelo [X]”), talvez pudéssemos inferir que em nosso rico diálogo a terminologia colocada na boca de Sócrates (no ato da sua mimetização da platônica figura anônima) já seria provavelmente, ao menos do ponto de vista especulativo, *proto-metafísica*.

O αὐτὸ τὸ corroboraria para evidenciar que a investigação tem como finalidade não tratar o aspecto da beleza presente na imanência das coisas, mas também em sua transcendência. Portanto, a busca do “o próprio Belo” no *Hípias Maior* comporia a primeira investigação metafísica sobre o Belo (καλόν), dentro do diálogos platônicos.

Esse interesse com relação ao inteligível se efetivaria através da criação por parte do próprio Platão de um “expediente dramático”, isto é, uma máscara anônima com decisivas intenções metafísicas. Este “certo alguém” (τις) (286c4)

⁶² Diante da intenção de trabalhar a relação Sócrates/Platão - Platão/Sócrates dentro dos primeiros diálogos, não convém arbitrar a respeito do que dentro do texto é Sócrates e o que é Platão. Aquilo que poderia ser justo e razoável seria talvez, tentar perceber, porém não de modo definitivo, a presença maior ou menor em determinado diálogo de elementos filosóficos historicamente atribuídos à personalidade de Sócrates e, com isso, tentar somente “discernir as características” de interesses filosóficos entre os dois pensadores. De tal modo sabemos o risco de incongruências quando se sustenta o afastamento de Platão de Sócrates. Portanto, reinteramos ser mais prudente, no plano metodológico, considerar que as posições defendidas por Sócrates em grande parte dos primeiros diálogos, são como teses que Platão acreditou estar autorizado a atribuir-lhe ao seu personagem em virtude da *licença poética* que o gênero do λόγος σοκρατικός concede.

⁶³ Ainda sobre a relação entre socratismo e platonismo, apresentamos nessa frase bastante sumária uma simplificação de um tema muito mais complexo e rico. No entanto, aceitamos a hipótese de que há termos que se transformam em conceitos (αὐτὸ, ἰδέα, μέθεξις, etc.) e temáticas (Teoria das Formas, ‘das Ideias inteligíveis’ e a doutrina da natureza e do destino das almas) relacionadas diretamente a Platão, que não fariam parte do vocabulário de interesses filosóficos de Sócrates. Todavia, compartilhamos do ponto de visto do Professor Roberto Bolzani, de que para tratar esta relação entre Sócrates e Platão seria necessário adentrar em um terreno pantanoso.

que de certa forma conduz o diálogo, e impulsiona a investigação em direção ao suprassensível, além de representar, até então⁶⁴, uma genial, e exclusiva novidade dentro dos escritos platônicos, se esforça por todo diálogo em conduzir a investigação à uma dimensão dialética mais elevada do que a proposta por Hípias e, também, daquele apresentada pelo próprio Sócrates.

Somos convencidos que o *Hípias Maior* **parece conter mais do que parece conter**, é um diálogo que nos apresenta diversas razoáveis dúvidas com relação a seu conteúdo filosófico. Com relação a uma delas, levantamos o seguinte ponto: Talvez seja razoável pensar que, no *Hípias Maior*, Platão, por detrás da máscara do seu personagem Anônimo, apresenta um teor investigativo que difere daquele tipo proposto por Sócrates.

O αὐτό presente nos argumentos desse “certo alguém” possa ser apresentado à luz de uma transcendente “realidade em si”.

Platão demonstraria sua intenção de encontrar a Forma inteligível do Belo, isto é, “o próprio Belo” (αὐτὸ τὸ καλόν) e, nessa tentativa, ignora como “definição conclusiva”, as concepções da Beleza propostas por Hípias (bela jovem, ouro e vida ideal) e também aquelas propostas por Sócrates (conveniente, utilidade, vantagem e os prazeres derivados da visão e da audição). Porém, não obstante a aporia, o *Hípias Maior* nos dá a impressão de deixar ao leitor, diversas indicações a respeito da necessidade de existir uma Forma de Beleza que deve ser percebida somente pelo intelecto, através dos olhos da mente.

Acreditamos que Platão faça uso do termo αὐτό na expressão αὐτὸ τὸ καλόν de maneira já comprometida com certa tendência metafísica, na intenção de definir (como sugerirá posteriormente no *Fédon*), “a Essência inteira”⁶⁵ (ἡ ὅλη

⁶⁴ Refiro-me ao fato de que o *Hípias Maior* é considerado um diálogo dos assim chamados de juventude, e levando em consideração os outros que junto a ele compõe este primeiro grupo de escritos (segundo Vegetti, 2003, p.70 - *Críton, Cármides, Láques, Lísis, Íon, Protagoras, Alcíbiades I* – segundo Trabattoni, 2010, p.14 - *Apologia de Sócrates, Críton, Eutífron, Lísis, Cármides, Láques, Mênon*, livro I d’A *República, Íon, Alcíbiades I, Hípias Menor, Górgias, Protágoras* o *Eutidemo* e o *Menêxeno*) a criação de um investigador anônimo é uma grande novidade.

⁶⁵ Cf. Goldschmidt, p. 5; Sobre esse conceito de ἡ ὅλη οὐσία remeto ao *Fédon* (95a-107b). Todavia no *Fédon*, sabemos que a investigação não visa contemplar a Essência do Belo, no entanto parece que ali Platão apresenta o conceito de “Essência Inteira” em meio ao debate da

οὐσία) do Belo. Mesmo parecendo ainda precoce esse tipo de afirmação, acreditamos ser bastante razoável inferir na possibilidade do diálogo dedicado ao sofista já conter o embrião da Forma (εἶδος) inteligível da Beleza.

Evidente é o tipo de relação da Beleza em si com as coisas belas no *Hípias Maior*, ou seja, o Sócrates platônico intermediando a figura mistério do Anônimo quer persuadir Hípias de que é “*a causa/por causa* (τὸ αἴτιον)⁶⁶ de X”, ou seja, pela presença (παρόντος)⁶⁷ da Forma X (de αὐτὸ τὸ καλόν) em x (nas τὰ καλὰ; bela jovem, ações, ouro e conhecimentos) que fará com que x seja realmente X.

Interpretamos que “o próprio Belo” (αὐτὸ τὸ καλόν), nas passagens que analisaremos a seguir possa fazer reais referências, não somente uma unidade epistêmica, mas, sobretudo a uma unidade ontológica do Belo; estaríamos ao ler o *Hípias Maior* na iminência de um verdadeiro salto ontológico, pois é sabido que, para Platão, só pode ser objeto de *conhecimento* o que é “próprio” sempre “o mesmo”. O αὐτὸ τὸ καλόν no *Hípias Maior*, representa “o próprio Belo”, um Belo não mais belo do que feio, um Belo “só Belo”, esse é o eixo fundamental do diálogo.

No diálogo não temos a definição (mesmo porque não temos a intenção de tornar conclusivo um diálogo aporético), no entanto, temos indicações claras de profícuas dúvidas de que a investigação metafísica já estaria nos planos filosóficos de Platão, mesmo naquele Platão ainda em muitos aspectos “socratizado”.

geração e da corrupção de todas as coisas. Não obstante este fato, no *Fédon* Platão com muito mais fôlego filosófico apresenta alguns decisivos trechos a respeito do Belo (καλόν): “[...] volto a uma teoria que já muitas vezes discuti e por ela começo: suponho que há um Belo, um bom, e um grande em si, e do mesmo modo as demais coisas. Examina, pois, com cuidado, se estás de acordo, como eu, com o que se deduz dessa teoria! Para mim é evidente: quando, além do próprio Belo (αὐτὸ τὸ καλόν), existe um outro belo, este é belo porque participa daquele apenas por isso e por nenhuma outra causa” (100b5-c7); “Quando a mim, estou firmemente convencido, de um modo simples e natural, e talvez até ingênuo, que o que faz belo um objeto é a existência daquele próprio Belo (αὐτὸ τὸ καλόν), de qualquer modo que se faça a sua comunicação com este.” (100d4-9); “o que é belo é belo por meio do Belo” (100e6).

⁶⁶ 296e13.

⁶⁷ 294c6.

Tentaremos supor que Platão começa a desenvolver já no *Hípias Maior* uma reflexão a respeito do que poderíamos chamar de *próton kalón*, ou seja, uma primeira reflexão sobre a Forma (εἶδος) do Belo.

Os indícios para tal reflexão serão apresentados em algumas passagens, a saber: 287d10 – 288a10; 289b7 – c8; 289c9 – d4; 292c3 – e3; 299c4 – d1;.

As três primeiras [(1) 287d10 – 288a10; (2) 289b7 – c8; (3) 289c9] se desenvolvem em torno da primeira definição de Hípias (o belo é uma bela jovem), a quarta [(4) 292c3 – e3] no âmbito da terceira definição de Hípias (o belo é uma vida ideal).

Platão talvez nessas passagens faça debutar em seus escritos as primeiras reflexões sistemáticas sobre a necessidade de pensar na existência de um Belo que seja inteligível e idêntico, um Belo do qual a multiplicidade das coisas belas (τὰ καλὰ) dele deve participar para serem efetivamente belas. Sugerimos a hipótese de que o filósofo proporá, nestas passagens, que o Belo que se busca conhecer não pode ser definido através da designação da forma visível das coisas, mediante a forma exterior, ou através das figuras que se capta pelo olhar ou pelas sensações, como quiseram Hípias e Sócrates. Pelo contrário, o Anônimo insistentemente esclarecerá que esse “Belo” só será passível de conhecimento se representar uma dimensão invisível, diversa da realidade empírica. Esse “Belo” deverá ser algo novo e superior (*inteligível*) da comum realidade (*sensível*). A partir disso, consideramos um convite a refletir que no *Hípias Maior*, Platão demonstre, talvez, através do seu *factótum* (o Anônimo), já considerar conceitualmente a existência de dois diferentes planos da existência do conceito do Belo.

No entanto, antes de indicar as passagens que recortamos do diálogo, achamos conveniente lançar algumas sumárias considerações sobre o problema do conhecimento da Ideia em Platão.

Aristóteles⁶⁸ (*Metafísica* XIII, 10) parece a respeito desse procedimento platônico, tocar o núcleo da questão:

[...] há além das substâncias sensíveis, alguma substância imóvel e eterna, ou não? Caso exista, o que é?

Aristóteles ainda indica que a Teoria das Ideias foi construída a partir da doutrina heraclitiana. Vejamos essa informação nas palavras de Vegetti (2003, p.42):

C'era um sapiente enigmatico come Eraclito, erede di una carica sacerdotale a Efeso, un cui allievo, Cratilo, fu forse come testimonia Aristotele (*Metafísica*, I, 6) – una sorta di “maestro segreto” di Platone, che ne avrebbe appreso la tesi del continuo fluire, della perenne instabilità delle cose naturali.

Tal doutrina do antigo filósofo jônio⁶⁹, já bastante notória na época de Platão, sustentava como explica Vegetti, que as coisas sensíveis estariam sempre submissas ao movimento. Esta tese teria servido de mote para que Platão chegasse à seguinte conclusão: a partir do momento em que não era possível haver ciência daquilo que se encontra em constante movimento, deveriam existir naturezas diversas daquelas sensíveis, naturezas inteligíveis que permaneceriam sempre estáveis. Essas naturezas estáveis seriam posteriormente chamadas por Platão de Formas ou Ideias⁷⁰.

⁶⁸ Carlos Augusto Viano, em sua introdução à *Metafísica* de Aristóteles (p.170), diz que algumas foram as críticas a Aristóteles quando este falou a respeito da Teoria das Ideias de Platão. Dentre outras coisas, substancialmente quanto a isso, queremos evidenciar dois pontos: o primeiro diz que estudiosos acreditam que Aristóteles foi um mal intérprete da Teoria das Ideias de Platão porque ele referia-se às doutrinas platônicas adaptando-as às suas próprias teorias; e como segundo ponto, poderíamos dizer que o Estagirita, ao comentar essa teoria platônica, teria embasado-se em um tardo platonismo, elaborado já pelos alunos de Platão. No entanto, acreditamos e julgamos extremamente válidos e ricos os esclarecimentos dados por Aristóteles em sua obra.

⁶⁹ Trata-se obviamente de Heráclito de Éfeso (535 a.C. – 475 d. C).

⁷⁰ Certamente, esses tipos de entidades caracterizadas por serem “perfeitas” podem, no contexto teórico-filosófico de Platão, serem captadas somente mediante o exercício do “pensamento”, do “raciocínio” e do “cálculo”.

No entanto, no que concerne à primeira apresentação dessa Teoria⁷¹ nos diálogos, convém notar que o salto definitivo efetuado por Platão para a formulação da existência de Formas ou Ideias inteligíveis efetuou-se provavelmente no grupo de diálogos *República*, *Banquete*, *Fedro* e *Fédon*. Neste último, após a metáfora da chamada “segunda navegação”⁷², Platão expõe as linhas essenciais da Teoria das Ideias, em que deixa bastante claro que as Ideias representam o originário qualitativo incorpóreo, portanto, realidades de caráter não físico, mas metafísico.

Nota-se, além disso, que, os termos Ideia (ἰδέα) e Forma (εἶδος) derivam ambos de ἰδεῖν que significa “ver”. Sobre esse ponto afirma Friedländer (1979, p.15):

Platão possuía o olho plástico do heleno, um olho de natureza igual à daquele com o qual Policleto viu o cânon⁷³ [...]; e igualmente, da mesma natureza daquele que o matemático grego dirigia às puras formas geométricas. Poderia parecer que Platão fosse consciente desse dom que lhe coube em sorte mais do que todos os pensadores.

Um dos fatos mais relevantes que comprovariam esta consciência da qual fala Friedländer diz respeito ao fato de que Platão teria sido também o fundador das expressões como: “visão da mente” e “visão da alma”, para indicar justamente a capacidade da inteligência para pensar e captar as essências das coisas. De fato, Platão parece dizer que os olhos do espírito só começam a ver com acuidade quando os do corpo entram a enfraquecer. A essa altura, a analogia é clara: as coisas que enxergamos com os olhos do corpo, no caso do *Hípias*

⁷¹ TRINDADE, J. (2012, p.59) aponta que não havendo nos diálogos qualquer referência a uma “Teoria”, mas apenas Formas, alguns intérpretes têm, por esse e por outros motivos, vindo recentemente a questionar a legitimidade da atribuição da Teoria das Formas ou Ideias à filosofia exposta nos diálogos.

⁷² Metáfora usada pelo Sócrates de Platão no *Fédon* 96d – 101d para apresentar um percurso mais longo e dificultoso em direção ao conhecimento real dos seres, ou seja, sua essência. Sobre este argumento ver Trabattoni, *Platão*, 2010, pp. 98-102.

⁷³ Policleto foi um dos mais notáveis escultores da Grécia Antiga, fundador, junto com Fídias, do Classicismo escultórico e apelidado de "Pai da Teoria da Arte" do Ocidente. Mas sua fama derivou principalmente de seu tratado teórico intitulado *Cânon*, em que estabeleceu regras para a sua arte.

Maior, no caso da capacidade cognoscível de Hípias, respectivamente, com relação à visão da beleza e suas definições da bela jovem, das coisas feitas de ouro, e naquelas apresentadas por Sócrates, às ações convenientes, úteis e vantajosas, são formas *físicas*, ou de toda forma, mesmo sob formas de ações, visam finalidades *físicas*, finitas e relativas, já as que colhemos com os olhos da alma (no caso a intenção de contemplação do próprio Belo) são aquelas *não corpóreas*; o ver da inteligência colhe as *formas inteligíveis*, as Ideias; que são exatamente as Essências puras, que garantem as qualidades de tudo aquilo que for julgado pelos olhos sensíveis de como *coisas belas*.

Depois destas indicações iniciais, além de bastante, elementares referentes às noções da Ideia platônica, voltemos ao que nos dispomos nesse capítulo.

Passemos para as análises das passagens em que, segundo nossa interpretação, o emprego do αὐτό τὸ é determinante.

Vejamos as passagens por inteiro.

2.1. 287d11 – 288a10⁷⁴

Sócrates: Ora, não soubesses tu outra coisa! Em todo caso, meu caro, presta atenção: o nosso homem não te pergunta o que é belo, mas sim o que é o belo.

Hípias: Entendo-te, meu caro. Vou, pois, dizer-lhe o que é o belo, por forma que não terei contestação possível. Belo, Sócrates, fica sabendo – para dizer a verdade toda – belo é uma bela jovem.

⁷⁴ **ΣΩ:** Ἄλλὰ μέντοι δηλον ὅτι σὺ κάλλιον οἶσθα. Ὅμως δέ, ὠγαθέ, ἄθρει· ἐρωτᾷ γάρ σε οὐ τί ἐστι καλόν, ἀλλ' ὅ τι ἐστι τὸ καλόν. **ΠΙ:** Μανθάνω, ὠγαθέ, καὶ ἀποκρινουμαί γε αὐτῷ ὃ τι ἐστι τὸ καλόν, καὶ οὐ μὴ ποτε ἐλεγχθῶ. Ἔστι γάρ, ὦ Σώκρατες, εὐ ἴσθι, εἰ δεῖ τὸ ἀληθές λέγειν, παρθένος καλὴ καλόν. **ΣΩ:** Καλῶς γε, ὦ Ἰππία, νῆ τὸν κύνα, καὶ εὐδόξως πεκρίνω. Ἄλλο τι οὖν, ἂν ἐγὼ τοῦτο ἀποκρίνωμαι, τὸ ἐρωτώμενόν τε ἀποκεκριμένος ἔσομαι καὶ ὀρθῶς, καὶ οὐ μὴ ἐλεγχθῶ; **ΠΙ:** Πῶς γὰρ ἂν, ὦ Σώκρατες, ἐλεγχθείης, ὃ γε πᾶσιν δοκεῖ καὶ πάντες σοι μαρτυρήσουσιν οἱ ἀκούοντες ὅτι ὀρθῶς λέγεις; **ΣΩ:** Εἶεν· πάνυ μὲν οὖν. Φέρε δὴ, ὦ Ἰππία, πρὸς ἑμαυτὸν ἀναλάβω ὃ λέγεις. Ὁ μὲν ἐρήσεταιί με οὕτωςί πως· Ἴθι μοι, Σώκρατες, ἀπόκριναι· ταῦτα πάντα ἃ φῆς καλὰ εἶναι, εἰ τί ἐστι αὐτὸ τὸ καλόν, ταῦτ' ἂν εἶη καλὰ; Ἐγὼ δὲ δὴ ἐρῶ ὅτι εἰ παρθένος καλὴ καλόν, ἔστι <τι> δι' ὃ ταῦτ' ἂν εἶη καλὰ.

Sócrates: Pelo cão, Hípias! Aí esta também uma bela resposta que te honra. Portanto, se lhe disser isso mesmo, terei respondido como deve de ser à pergunta, sem riscos de me ver refutado?

Hípias: Como poderias, Sócrates, ser refutado? Toda a gente assim pensa e os que te escutarem serão unânimes em abonar a justeza dessa afirmação.

Sócrates: Excelente! Agora atenção, Hípias, vou fazer minha essa tua resposta. Aqui tens, mais ou menos, o que ele irá retorquir: “Vamos, Sócrates, responde! Todas essas coisas a que atribuis beleza não serão justamente belas porque existe um belo em si?” E eu, vá de responder: “Se belo é uma bela jovem, claro que existe **isso mesmo** que a essas coisas confere beleza...”. (o grifo é nosso)

“[...] não te pergunta o que é belo, mas sim o que é o belo”.

ἔρωτᾷ γάρ σε οὐ τί ἐστὶ καλόν, ἀλλ' ὅτι ἐστὶ τὸ καλόν.

Essa primeira passagem busca deixar clara a questão nuclear do diálogo, além disso, ela é marcada pela primeira e errônea definição de Hípias o belo é uma bela jovem (παρθένος καλή). No entanto, nos parece que o ponto, sem dúvida, mais rico da passagem consiste em que o conceito do “próprio Belo” (αὐτὸ τὸ καλόν) é denominado por Platão como algo ainda sem um nome específico, sem uma nomenclatura adequada, como um vago “*isso mesmo*”, isto é, ἔστι < τι > (**algo**) δι' ὅ.

Tentemos analisar as implicações dessa passagem. Logo de início, o Anônimo quer que Hípias não se equivoque e entenda a pergunta platônica⁷⁵, que é < o > Belo? (τί ἐστὶ τὸ καλόν;), mas seu esforço, naquele momento, será inútil.

O sofista ignora a presença do artigo definido “o” e se atém a responder aos moldes do tradicional “que é?” (τί ἐστὶ;) socrático, assim, define o Belo, como sendo uma bela jovem (παρθένος καλή).

A definição é infeliz, pois logo denuncia o erro de Hípias. Não entendendo a pergunta adequadamente, ele responderá sem perceber a diferença

⁷⁵ É digno de nota esclarecer que no caso da questão do Belo, do *Hípias Maior*, entendemos a pergunta socrática como τί ἐστὶ καλόν; (que é belo?) e a aquela exclusivamente platônica, conteria o artigo definido, isto é, τί ἐστὶ τὸ καλόν; (que é o Belo?).

fundamental entre a pergunta que contém o artigo definido << o >>, que busca o *conceito* (incorpóreo-inteligível), com aquela instável, e relativa, que é capaz de produzir respostas somente a partir de *exemplos* (corpóreo-sensível) de coisas belas (τὰ καλά).

Hípias não percebe que o orientador do estudo (o personagem Anônimo)⁷⁶ não lhe pergunta o “que é belo”, mas sim o “que é << o >> belo” (τί ἐστι καλόν, ἀλλ’ ὅ τι ἐστι << τὸ >> καλόν.)⁷⁷.

A inserção na pergunta do artigo definido << o >> (τό) não é um fator certamente capaz de por si só, assegurar e atribuir um valor ontológico à investigação, poderia também referir-se apenas a determinação de “unidade epistêmica” do Belo, mas neste caso, cabe sugerir que provavelmente, Platão queira evidenciar através do Anônimo seu desejo de buscar a *unidade ontológica* do conceito “o Belo”.

Com relação a esse argumento, Trabattoni (2010, p. 87) esclarece:

“[...] podemos perceber a função discriminante do artigo definido unido ao adjetivo neutro: τὶ καλόν significa em grego “algo belo”, enquanto τὸ καλόν significa “o Belo” ou a Beleza”.

Já por essa base, é difícil não pensar que tal detalhe não faça parte de uma dinâmica que, pelo menos do ponto de vista indutivo, tenha o escopo de elevar o grau investigativo acenando para um argumento metafísico, representado textualmente de modo patente pelo αὐτὸ τὸ καλόν (o próprio Belo).⁷⁸

⁷⁶ A dimensão dialética ontológica desse personagem não é algo que cause indiferença, Platão mostra ao longo do diálogo que ele combate as *opiniões* seja de Hípias, seja de Sócrates, tentando progressivamente elevar a discussão ao plano *científico*. Em muitos aspectos ele é *filósofo*, enquanto os outros, especialmente nesse diálogo, são meros amigos da opinião.

⁷⁷ 287e1-2

⁷⁸ Provavelmente seja digno de nota que o fato de que, além disso, dentro do contexto teórico-filosófico de Platão, talvez seja um consenso que o artigo << τὸ >> transforma adjetivos em substantivos, em outras palavras, bom e belo se transformam em determinados contextos em o Bem (τὸ ἀγαθόν) e o Belo (τὸ καλόν).

O grau de importância dessa passagem se alça no momento em que Sócrates apresenta a impertinente (286c8) posição do Anônimo em querer definir o conceito de modo simples e definitivo, isto é, ontologicamente, pois não aceita como definição respostas que aludem às muitas coisas belas, e com isso, buscaria já especular sobre a Essência inteira do Belo:

“Todas essas coisas a que atribuis beleza não serão justamente belas porque existe um belo em si?”

ταῦτα πάντα ἂ φης καλὰ εἶναι, εἰ τί ἐστὶν αὐτὸ τὸ καλόν,
ταῦτ' ἂν εἶη καλά;

Como dissemos anteriormente, nesta primeira passagem, Platão parece supor a existência de algo inteligível, mesmo que apresentado momentaneamente por “*isso mesmo*”. Em 288a10, parece ser “um algo” (τί) constante e estável, que domine e unifique a multiplicidade que compõem as coisas belas pertencentes ao mundo sensível, as quais no diálogo são chamadas de τὰ καλά.

Nota-se ao estudar o texto, que Platão desenvolve a investigação do *Hípias Maior* através de seu critério, que podemos definir como, tradicional, isto é, conforme o modelo argumentativo desenvolvido, por exemplo, no *Láques* e no *Eutífron*. Do ponto de vista estrutural, cria um plano de investigação, sem dúvida, apoiado no comportamento interrogativo de seu mestre⁷⁹, ou seja, no nosso caso, tenta persuadir o sofista e fazer com que ele entenda e admita a suposta existência de um Belo de natureza inteligível, incorruptível e estável.

⁷⁹ Trata-se do ἔλεγχος socrático voltado ao exame e à refutação. TRINDADE (2012, p.38) informa que essa metodologia de investigação padronizada, descrita e aplicada por Sócrates nos denominados primeiros diálogos, divide-se em três elementos estruturais, a saber, a pergunta “O que é?”; a apresentação de contraexemplos à resposta (*logos*) inicialmente dada pelo interlocutor; e a indução (*epagogē*), conducente ao *antilogos* que conclui a refutação. No entanto, este método, como Platão mostra no *Hípias Maior*, não é capaz de colher a *unidade* do conceito. Entendemos e reconhecemos que, ao estudar este texto platônico, o *método elêntico* de Sócrates está na raiz do método dialético platônico, é um momento de outro método do qual este faz parte. Conforme indica GIANNANTONI (2005, p.3) percebemos na investigação acerca do Belo no *Hípias Maior* que o método socrático é a “pré-história” da dialética platônica. Portanto, é clara a posição desse diálogo não somente como o lugar de investigação sobre a origem da Beleza, mas também como “um dos momentos” cruciais na progressão de um pensamento que desenvolve e busca a consolidação e a maturidade.

Para tanto, faz com que seu Sócrates impulsionado pelo “idealista”⁸⁰ Anônimo, estruture premissas ligadas umas as outras. Isso quer dizer, na prática, estruturar uma estrutura interrogativa a fim de fazer com que Hípias se contradiga, ou seja, se anteriormente diante das perguntas feitas por Sócrates:

[...] não era graças à Justiça que todos os homens justos são justos?

[...] ἄρ' οὐ δικαιοσύνη δίκαιοί εἰσιν οἱ δίκαιοι; (287c2)

ou

[...] não será também graças a Sabedoria que os homens sábios são sábios?

[...] Οὐκοῦν καὶ σοφία οἱ σοφοί εἰσι σοφοί; (287c7)

ou

[...] graças ao Bem que todas as coisas boas são boas?

[...] τῷ ἀγαθῷ πάντα τὰγαθὰ ἀγαθὰ; (287c8)

Hípias concorda que a Justiça (ἡ δικαιοσύνη), assim como a Sabedoria (σοφία) e o Bem (τὸ ἀγαθόν), possa vir a ser “algo Real⁸¹”, que permite com que, respectivamente, as ações justas de todos os homens justos sejam justas, do mesmo modo em que, graças à sabedoria, todos os sábios sejam sábios e que também, é graças ao Bem, todas as coisas boas sejam boas. Ele, também deve, *a fortiori* e de maneira lógica, ter que concordar que esse “*isso mesmo*” (288a9) que vemos na passagem, será naquele momento, o que estaria “definindo” a “Ideia” do Belo, isto é, Forma inteligível capaz de fazer com que todas as coisas belas sejam belas.

Sobre essa específica argumento Migliori (*Introdução do Il problema della Bellezza in Platone*, 1998, p. XVII) comenta:

[...] come i giusti sono giusti per la Giustizia, i sapienti per la Sapienza e le cose buone per il Bene, così è per le cose

⁸⁰ Aqui, meu tom é evidentemente provocatório.

⁸¹ Entendo dizer, como indica VAZ, H.C.L., (2011, p. 55): “uma realidade realíssima”.

belle; come Giustizia, Sapienza e Bene sono realtà, lo stesso deve valere per il Bello.

Mas certamente questão não é tão simples, e seguramente, não se encerra aqui com esse elementar esquema interrogativo.

Ao estudar esta passagem, notamos que Platão, provavelmente naquele momento do seu desenvolvimento teórico⁸², se por um lado “deixaria” claro textualmente sua intenção de teorizar a respeito da existência de “algo” estável, que abranja e garanta a Beleza das coisas belas, por outro lado, porém, não dá “nome” a “esse algo”, não o chama ainda de Forma (εἶδος), nem de Ideia (ιδέα), nem mesmo de Essência (οὐσία).

Vejamos outra passagem que nos ajudará a elucidar esse detalhe:

Sócrates: Não será também graças à sabedoria que os homens sábios são sábios e graças ao bem que todas as coisas boas são boas?

Hípias: Que dúvida?

Sócrates: Portanto, **graças a coisas que existem;** pois, se assim não fosse, não teriam razão de ser...

Hípias: Claro, é porque existem.

Sócrates: E não será graças ao belo que todas as coisas belas são belas?

Hípias: Sim, é graças ao belo.

Sócrates: Portanto, graças a esse algo que existe? (grifo nosso)

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ σοφία οἱ σοφοί εἰσι σοφοί καὶ τῷ ἀγαθῷ πάντα τὰγαθὰ ἀγαθὰ;

ΠΙ. Πῶς δ' οὔ;

ΣΩ. Οὔσί γε τισι τούτοις· οὐ γὰρ δὴ που μὴ οὔσί γε.

ΠΙ. Οὔσί μέντοι.

ΣΩ. Ἄρ' οὖν οὐ καὶ τὰ καλὰ πάντα τῷ καλῷ ἐστι καλά;

⁸² Certamente defendemos o ponto de vista evolutivo com relação ao conteúdo intelectual dos diálogos de Platão. É difícil pensar que um trabalho filosófico que se desenvolveu durante meio século, em contextos variados e aberto a influências filosóficas diferenciadas, não tenha conhecido uma própria dinâmica evolutiva. Nessa linha de raciocínio, com relação ao tema do “Belo”, o *Hípias Maior* representaria o primeiro local onde Platão teria construído as bases de uma reflexão que alcançaria resultados mais importantes do ponto de vista ontológico n’*O Banquete*, no *Fédro* e no *Filebo* (esta ordem sequencial não tem compromisso com a precisão cronológica).

III. Ναί, τῷ καλῷ.
ΣΩ. Ὅντι· γέ τιτι τούτῳ; (287c7 – d2)

Acreditamos ser importante insistir na hipótese de que, quando Platão faz com que o Anônimo (τις) mencione através de Sócrates que esse “algo que existe” deva ser entendido, no contexto do diálogo, como a “unidade estrutural” que conferirá Beleza às coisas belas, ele o faça como uma possível primeira tentativa de definição ontoepistemológica⁸³ do que viria a ser em outros, como no *Banquete*, a Forma inteligível do Belo ou a Ideia do Belo.

Pois nos parece evidente o fato de que, toda vez que dizemos “algo”, dizemos algo que “é”, portanto, Platão provavelmente estaria supondo a “existência” de algo que garanta realmente a Beleza das coisas belas.

Acreditamos ser, portanto razoável, sugerir que, “esse algo que existe” (ἀλλὰ τί γὰρ μέλλει) possa representar de fato, o próprio Belo (αὐτὸ τὸ καλόν), pois nos parece que a passagem traz muito mais do que uma simples dúvida. A questão agora será a de analisar se esse provável Belo possui valor somente imanente ou transcendente.

A grande questão que divide pontos de vista⁸⁴ reside exatamente aqui: Platão já estaria falando de uma Ideia do Belo ou se trataria dos primeiros passos de um exercício teórico-filosófico que evoluiria progressivamente? Seja como for, talvez seja indubitável, além de prematuro afirmar que já no *Hípias Maior*, um diálogo definido tradicionalmente como “aporético” Platão fale com maturidade da Forma do Belo, ou da Ideia do Belo (εἶδει καλόν)⁸⁵.

No entanto, por outro lado, acreditamos que na hipótese de não podermos atribuir que o “próprio Belo” (αὐτὸ τὸ καλόν) represente textualmente

⁸³ TRINDADE, J. (2012, p.61) explica que o termo “ontoepistemologia” é caracterizado pela associação íntima das abordagens ontológica (relativa à natureza das entidades referidas [no nosso caso, o Belo]) e epistemológica (relativa à captação dessas entidades pela mente ou “alma”).

⁸⁴ Trata-se das posições distintas que apresentaremos no terceiro capítulo do nosso estudo de Paul Woodruff, *Socrates and ontology: the evidencie of the Hippias Major*, e de Maria Teresa Liminta, *Il problema della Bellezza in Platone*, 1998.

⁸⁵ Como já dissemos, provavelmente a Ideia do Belo a partir do *Hípias Maior* foi assumindo feição cada vez mais precisa até construir-se de maneira bem mais madura n’*O Banquete*, 210b2.

a Forma do Belo – pelo menos Platão com **“já estaria propondo uma especulação de relevância não indiferente sobre a possibilidade de uma primeira “definição” do Belo, não como uma Forma inteligível, mas simplesmente com um misterioso “isso mesmo” que a essas coisas confere beleza...**”.

E essa definição textual, ainda “sem nome” não pode a nosso aviso deixar de ser considerada construtiva no sentido que efetua uma discreta, porém importante, conquista teórica dentro do plano metafísico da Beleza que é aqui pensado por nós.

Como dissemos, é obvio que nessa altura da produção platônica⁸⁶ ainda é bastante precoce falar de maneira definitiva da Forma ou da Ideia do Belo, ao

⁸⁶ A individuação de um primeiro grupo de diálogos “socráticos” ou “juvenis” de Platão remete ao longínquo 1838, quando o alemão Hermann (1838) estabeleceu que as ideias do Sócrates platônico expressas nesses grupos de escritos eram, na realidade, as do Sócrates histórico, como confirmaria também Xenofonte em seus escritos. Segundo Hermann, a sucessão dos diálogos deveria ser determinada não em virtude de um critério lógico ou de um plano pré-ordenado que constituísse uma única série intimamente conectada, como sustentado por Schleiermacher, mas com base em um critério de sucessão cronológica, articulado em três períodos marcados por dois acontecimentos de extrema importância para Platão: o primeiro é a morte de Sócrates, e sua sucessiva ida e permanência em Megara; o segundo é a primeira viagem de Platão à Sicília, onde entra em contato com a filosofia pitagórica. Segundo a tese defendida por Gabriele Giannantoni (*Il problema della genesi della dialettica platônica*), três seriam, portanto, os períodos da vida de Platão e também três seriam os grupos de escritos: aqueles socráticos, os megáricos ou dialéticos e aqueles construtivos. Os primeiros (*Lísis, Hípias Menor, Íon, Alcibíades I, Cármides, Laques, Protágoras e Eutídemo*) são meramente refutatórios e protéticos, são reproduções dos modos socráticos e não possuem profundidade filosófica. Os segundos (*Apologia, Críton, Górgias, Eutífron, Hípias Maior, Mênon, Teeteto, Sofista, Político, Parmênides*) são caracterizados, além de sua forma árida e plana, pela polêmica contra a filosofia eleática e megárica. Os últimos, após seu retorno à Atenas (antes de tudo o *Fedro* e o *Menêxeno*, como programa para a Academia, depois como obras mais bem definidas, o *Banquete, Fédon, Filebo*, seguidos pela *A República*, o *Tímeu* e o *Crítias*) marcam a conquista da forma plena, enquanto o conhecimento da filosofia pitagórica, ampliando o horizonte mental de Platão, leva-o a plena maturidade filosófica. Entre o final do século XIX e início do século XX, com a introdução de critérios de comparação linguística, estilística e estilométrica, acompanhada de um aprofundamento da compreensão do conteúdo filosófico dos diálogos, inaugurou-se uma nova postura com relação ao problema da sucessão dos escritos (e consequentemente da relativa cronologia); todavia, a articulação dos diálogos em três grupos foi conservada: um primeiro grupo, constituído dos assim ditos diálogos “socráticos” ou “juvenis” (posteriormente designados também como “diálogos sobre a virtude”, “diálogos aporéticos”); um segundo grupo, constituído pelos denominados diálogos “centrais” ou da “maturidade” e, enfim, um terceiro grupo, constituído pelos chamados diálogos da “senilidade” ou “dialéticos”. Com a afirmação destes critérios, isto é, do “pedagógico” (Schleiermacher) e daquele “biográfico-psicológico” (Hermann), encerrava-se a primeira fase dos estudos modernos sobre

menos, naquele estado maduro e estruturado que encontraremos em outros diálogos mais tardios, caso do *Fédon*, do *Fedro*, e, sobretudo no *Banquete*.

Todavia, Platão, no *Hípias Maior*, já menciona o termo “Ideia” (ιδέα):

Na mesma ordem de ideias, se o belo é a causa do bem, é porque o bem só pode ser originado pelo belo. E aí está. Salvo erro, a razão de nos empenharmos na sabedoria e em todas as demais coisas belas: é que o seu produto, o seu “rebento” – ou seja, o bem – é digno do nosso empenho; e são porventura, elas que nos levam a descobrir o belo como uma espécie de “pai” do bem.

Εἰ ἄρα τὸ καλὸν ἐστὶν αἴτιον ἀγαθοῦ, γίγνοιτ' ἂν ὑπὸ τοῦ καλοῦ τὸ ἀγαθόν· καὶ διὰ ταῦτα, ὡς ἔοικε, σπουδάζομεν καὶ τὴν φρόνησιν καὶ τᾶλλα πάντα τὰ καλά, ὅτι τὸ ἔργον αὐτῶν καὶ τὸ ἔκγονον σπουδαστόν ἐστι, τὸ ἀγαθόν, καὶ κινδυνεύει ἐξ ὧν εὐρίσκομεν ἐν πατρός τινας ιδέα εἶναι τὸ καλὸν τοῦ ἀγαθοῦ. (297b7)

E com a mesma discreta intensidade, alude ao termo τὸ εἶδος (veremos esse aspecto em 2.3 desse mesmo capítulo). A partir desse dado, surge-nos mais uma questão. **Ainda lhe faltaria, portanto, a nomenclatura adequada para denominar esse aspecto inteligível do Belo?** Parece-nos que sim, uma vez que ele define e atribui todas as características da sua (talvez, futura⁸⁷) concepção de “Ideia”, ora a “esse *algo que existe*”:

[...] e não será graças ao belo que todas as coisas belas são belas? – Sim é graças ao belo – Portanto, é graças a esse *algo que existe*? - Claro

[...] Ἄρ' οὖν οὐ καὶ τὰ καλὰ πάντα τῷ καλῷ ἐστὶ καλά; - Ναί, τῷ καλῷ - Ὅντι· γέ τιτι τούτῳ; (287d2)

ora a “*isso mesmo*”:

Platão. Gabriele Giannantoni elucida que toda a crítica a respeito da ordem dos diálogos de Platão feita no século XIX se move entre Schleiermacher e Hermann.

⁸⁷ Evidenciamos a “futura” porque com o seguimos a cronologia tradicional dos diálogos, provavelmente Platão desenvolveria de modo mais acabado a questão do Belo, no *Banquete*, no *Fédon* e na *República*.

[...] Se belo é uma bela jovem, claro que existe *isso mesmo* que a essas coisas confere beleza.

[...] Ἐγὼ δὲ δὴ ἐρῶ ὅτι εἰ παρθένος καλὴ καλόν, ἔστι <τι> δι' ὃ ταῦτ' ἄν εἴη καλά. (288a9).

Sustentamos a importância dessa primeira passagem porque em 288a9, com a aparição deste “*isso mesmo*” (que a essas coisas confere beleza), ocorre a primeira menção ao que viria, posteriormente ao longo dos diálogos da sua Primeira-Maturidade, ser denominada a Ideia (ιδέα) do Belo.

Sugerimos que o “αὐτὸ τὸ καλόν” que representa para Platão a verdadeira Beleza, nessa passagem, assume uma posição **do ponto de vista nominativo, indefinido**, isto é, o “próprio Belo” presente na (1) passagem é definido como um:

“**isso mesmo**” que às coisas confere beleza...”

(o grifo é nosso)

(ἔστι <τι> δι' ὃ ταῦτ' ἄν εἴη καλά.).

Concluimos que essa suposta “Ideia” do Belo no *Hípias Maior*, ao ser apresentada como “*isso mesmo*”, não assume um significado técnico, mas a nosso ver parece apontar para certa necessidade da existência de algo “perfeito” deva existir e transcender à simples beleza imanente das coisas.

Finalizamos concordando com o fragmento que destacamos de Goldschmidt (1947, p.7), pois acreditamos que sua frase: “[...] é possível, portanto, chegar a uma ciência perfeita do objeto. Resta saber como [...]” esteja em consonância com nossa proposta interpretativa do *Hípias Maior*, isto é, de reconhecer nele, a primeira tentativa sistemática a respeito do Belo (καλόν).

2.2. 289b7 – c8⁸⁸

Sócrates: [...] Concordaremos, Hípias, que uma bela jovem, por mais bonita que seja, é feia em comparação com as deusas?

Hípias: E há alguém que vá contra isso, Sócrates?

Sócrates: Mas, se concordássemos neste ponto, é que ele não deixará de rir e dizer: “Lembras-te, ó Sócrates, da pergunta que te foi feita?” “Claro que me lembro”, direi, “perguntaste-me o que é que era o belo em si.” E ei-lo a replicar: “Ora, depois dessa pergunta, tu ainda me sais com uma coisa que, segundo as tuas próprias palavras, tanto pode ser bela como feia”? <<Assim parece>>, direi. Ou que me aconselhas dizer, meu caro?

Hípias: Por mim, isso mesmo; o fato é que, comparada com os deuses, a espécie humana não é bela. O homem tem razão.

“Perguntaste-me o que é que era o belo em si”
(Ἐγωγε, φήσω ὅτι αὐτὸ τὸ καλὸν ὃ τί ποτέ ἐστιν).

Parece que Hípias, ainda não entendendo a pergunta que lhe foi posta, não compreende a proposta platônica de definir o “próprio Belo” (αὐτὸ τὸ καλόν), nem ideia alguma de Beleza que se mantenha sempre igual a si mesma, pois, fiel ao “mundo das imagens”⁸⁹; continuará até o fim da discussão acreditando que podem ser muitas as coisas belas.

Nesta passagem, vemos que ainda se arrasta a opinião de Hípias apoiada na simples imagem de que o Belo possa ser definido como uma bela jovem. Sobre esse argumento, Goldschmidt afirma que:

⁸⁸ **ΣΩ:** [...] Ὁμολογήσωμεν, ὦ Ἱππία, τὴν καλλίστην παρτένον πρὸς θεῶν γένος αἰσχρὰν εἶναι; **Π:** Τίς γὰρ ἂν ἀντείποι τούτῳ γε, ὦ Σώκρατες; **ΣΩ:** Ἄν τοίνυν ταῦτα ὁμολογέσωμεν, γελάσεται τε καὶ ἐρεῖ· Ὡ Σώκρατες, μέμνησαι οὖν ὃ τί ἠρωτήθης; Ἐγωγε, φήσω ὅτι αὐτὸ τὸ καλὸν ὃ τί ποτέ ἐστιν. Ἐπειτα, φέσει, ἐρωτηθεὶς τὸ καλόν, ἀποκρίνεται ὃ τυγχάνει ὄν, ὡς αὐτὸς φησὶ, οὐδὲν μᾶλλον καλὸν ἢ αἰσχρόν; Ἐοικε, φήσω· ἢ τί μοι συμβουλεύεις, ὦ φίλε, φάναι; **Π:** Τοῦτο ἔγωγε· καὶ δὴ πρὸς γε θεοὺς ὅτι οὐ καλὸν τὸ ἀνθρώπειον γένος, ἀληθῆ ἐρεῖ.

⁸⁹ Cf. *Os diálogos de Platão. Estrutura e método dialético*, p.65. Vaz (2003, p. 55) ao comentar esta obra de Goldschmidt, diz que sua teoria do “estágio da imagem” abre a marcha da inquisição dialética.

[...] a definição não deve ser voltada para as imagens nem tentar, por um paciente e exaustivo estudo dos sensíveis, uma indução completa que poderia ser confirmada por um retorno às imagens; mas a definição deve orientar-se para a Essência, sem preocupação com as imagens e sabendo bem que o conhecimento das belas coisas, para quem procura conhecer o Belo, será dado por acréscimo.

No *Hípias Maior*, provavelmente, vemos as primeiras indicações da iniciação platônica à ciência do Belo e, essa segunda passagem, deixa ainda mais claro esse aspecto. Todavia, mesmo que Platão, no *Hípias Maior*, ainda não demonstre deter uma doutrina metafísica definida que possa ser estudada por si mesma, com as definições, progressivamente o nível da intenção ontológica do diálogo cresce.

A investigação passo a passo purga as opiniões tanto de Hípias como de Sócrates, e Platão vai deixando cada vez mais claro através dos argumentos da sua máscara anônima, algo que o filósofo, a rigor, ainda não determina em nosso diálogo, no entanto, se nos permitimos uma pequena emersão, ao respirar outro ar, vemos que Platão dirá posteriormente com muito mais propriedade n' *A República*⁹⁰, que: “opinião é algo diferente da ciência”⁹¹.

⁹⁰ Há de fato, alguma relação entre o *Hípias Maior* e *A República*, ao menos do ponto de vista temático, em meio ao Livro V, Platão retoma o tema do Belo. Ao lermos esta passagem, lembramos com certa facilidade o conteúdo da terceira definição apresentada por Sócrates (o belo é o prazer da visão e da audição), vale a pena apresentar esse diálogo de Sócrates com Gláucon por inteiro: “**Sócrates:** Os que amam as audições e os que amam os espetáculos são extremamente ligados às belas vozes, às cores, às formas e a todas as obras executadas por tais demiurgos, mas a inteligência deles é incapaz de ver a natureza do próprio belo e de ligar-se a ela efetivamente; **Gláucon:** É assim que é; **Sócrates:** Os que são capazes de buscar o próprio belo, de contemplá-lo em sua essência, não seriam raros? **Gláucon:** Muito raros; **Sócrates:** Então, quem reconhece as coisas belas (τὰ καλὰ) mas não reconhece o próprio belo (αὐτὸ τὸ καλόν), nem quando alguém o conduz ao conhecimento dela, embora ele seja capaz disso, na tua opinião, vive uma visão de sono ou de vigília? Atenta para isto! Será que sonhar não é alguém, quer dormindo, quer em virgília, julgar que aquilo que é semelhante a algo não é apenas sememlhante, mas é a própria coisa à qual se assemelha? **Gláucon:** Eu, pelo menos, afirmaria que o sonhar é algo como isso; **Sócrates:** E quanto a isto? Quem, ao contrário, julga que o próprio belo existe e é capaz de contemplar não só a ele, mas também às coisas que dele participam, nem as coisas que dele participam como o próprio belo, na tua opinião, ele vive uma visão de sono ou de vigília? **Gláucon:** De vigília, certamente. (476b5-d6)

⁹¹ “**Sócrates:** Então, se o conhecimento se refere ao ser e, necessariamente, a ignorância se refere ao não ser, também se deve procurar, entre a ignorância e a ciência, um meio-termo cujo objeto seja esse meio-termo, se é que existe tal coisa? **Gláucon:** Perfeitamente. **Sócrates:**

Mesmo se as definições de Sócrates (o conveniente, o útil/vantajoso) pressupõem um grau mais elevado de implicações filosóficas, no final das contas, com o reconhecimento final da aporia, isto é, de que “o que é belo é difícil” (χαλεπὰ τὰ καλὰ) (304e8), elas serão enquadradas no mesmo âmbito que as de Hípias, ou seja, para Platão, a visão ética de Sócrates, também serão meras opiniões.

Todavia, é inegável que a bela jovem de Hípias como definição da *Beleza* represente um êxito de extremo subjetivismo e que, para Platão, na realidade, não representa nenhum desafio intelectual. De fato, nessa passagem, vemos que o sofista ainda não percebe o seu equívoco e continua não entendendo substancialmente que o ponto não é saber o que é belo e feio contemporaneamente:

Ora, depois dessa pergunta, tu ainda me sais com uma coisa que, segundo as tuas próprias palavras, tanto pode ser bela como feia?

Ἐπειτα, φέσει, ἐρωτηθεὶς τὸ καλὸν, ἀποκρίνει ὁ τυγχάνει ὄν, ὡς αὐτὸς φήσ, οὐδέν μᾶλλον καλὸν ἢ αἰσχρόν;

Mas, saber o que é o Belo enquanto tal, o que está em tudo que é belo (inclusive, eventualmente, na bela jovem), é saber o que é sempre “o próprio” (τὸ αὐτό), e sempre Belo, para um caso, e para todos os outros.

É importante notar que Platão em nenhum momento dirá (no âmbito das opiniões de Hípias) que uma bela jovem, ou o ouro, ou até mesmo uma vida socialmente reconhecida, não podem ser coisas belas, ou (naquelas de Sócrates) que uma ação conveniente, útil ou vantajosa não poderão também ser coisas belas, já que, “[...] como iríamos negar beleza ao que é belo?” (288e).

O ponto é que tais definições caracterizam simples exemplos e integram-se na esfera das “coisas belas” (τὰ καλά) e, como tal, são destituídas de

Dizemos que a opinião é alguma coisa? **Gláucou:** Como não? **Sócrates:** É outra capacidade que não é a ciência ou a mesma capacidade? **Gláucou:** Outra. **Sócrates:** Ah! O objeto da opinião é um o da ciência é outro, de acordo com a capacidade de cada uma delas. (477a12-b11)

estabilidade, portanto, submissas a corrupção, são (i) *relativas*, pois somente de um modo aparente podem ser belas, são destituídas de uma Beleza (ii) *objetiva*, isto é, sempre belas, de toda forma, para todos, e e em qualquer circunstância.

Certamente, seria possível dizer que uma jovem é bela, mas, por outro lado, é ainda mais certo constatar que esta mesma jovem “bela” será um dia “feia”, ou talvez será feia, ainda na flor da idade se comparada com a beleza de uma deusa. Mas o sofista, mesmo se vaidoso e presunçoso nessa passagem, se mostra colaborativo e parece compreender seu fracasso, dá razão ao Anônimo, isto é, ao orientador do estudo, e diz a Sócrates:

Por mim, isso mesmo; o fato é que, comparada com os deuses, a espécie humana não é bela. O homem tem razão.

Τοῦτο ἔγογε· καὶ δὴ πρὸς γε θεοὺς ὅτι οὐ καλὸν τὸ ἀνθρώπειον γένος, ἀληθῆ ἔρεϊ.

O αὐτό aqui serve, sobretudo, para denunciar que o “próprio Belo” já não deve se apresentar sob nenhuma forma concreta, não pode ser definido como uma bela jovem, ele deve existir por si, representando, portanto, uma realidade inteligível, do qual a bela jovem poderia na melhor das hipóteses representar somente um simples reflexo de tal Beleza Ideal.

2.3. 289c9 – d4⁹²

Sócrates: “Ora”, prosseguirá, “se eu tivesse perguntado de início o que é simultaneamente belo e feio, e me tivesses respondido como agora fizeste, então sim, a resposta estaria correta”. E achas ainda que o belo em si, que ornamenta todas as demais coisas e lhe dá o seu aspecto de beleza,

⁹² ΣΩ: Εἰ δέ σε ἠρόμην, φέσει, ἐξ ἀρχῆς, τί ἐστι καλὸν τε καὶ αἰσχρόν, εἴ μοι ἄπερ νῦν ἀπεκρίνω ἄρα, σὸ ἂν ὀρθῶς ἀπεκέκρισο. Ἐτι δὲ καὶ δοκεῖ σοι αὐτο τὸ καλόν, ὧ καὶ τᾶλλα ταῦτα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται, ἐπειδὴν προσγένηται ἐκεῖνο τὸ εἶδος, τοῦτ' εἶναι παρθένος ἢ ἵππος ἢ λύρα;

sempre que tal caráter (Idea)⁹³ a elas se vem juntar – achas que é isso uma jovem, uma égua ou uma lira?

Chegamos à terceira passagem. Na realidade, ela continua o sentido da passagem anterior e visa concluí-la. Nesse trecho, o αὐτό é fundamentalmente relevante porque nele encontramos a primeira menção conclusiva do problema.

De certa maneira, o diálogo poderia se concluir aqui. A principal notícia desse trecho é que pela primeira vez em meio à argumentação do Anônimo surge a expressão-conceito τὸ εἶδος (A Forma).

Na tradução do diálogo a qual usamos⁹⁴ novamente Platão define “o próprio Belo” de maneira pouco direta, isto é, define-o como “**tal caráter**”; no francês ocorre o mesmo “*son propre caractère*”, porém, na edição que também faz parte do nosso material, em italiano “*tal caráter*” é traduzido como “**Ideia**”, talvez, já no sentido de “Forma inteligível”.

E, provavelmente, trata-se da tradução mais justa, ou ao menos a mais coerente, pois, o texto original apresenta nesse momento, “**τὸ εἶδος**” (linha 3 da *pass.*); expressão que no ambiente platônico que dizer de maneira consensual “**a Forma**” (inteligível) juntamente como o nosso αὐτὸ τό é destinada a se transformar na emblemática ontologia platônica.

[...] e achas ainda que o belo em si, que ornamenta todas as demais coisas e lhes dá o seu aspecto de beleza, sempre que tal caráter a elas se vem juntar – achas que é isso uma jovem, uma égua ou uma lira?

[...] ἔτι δὲ καὶ δοκεῖ σοι αὐτὸ τὸ καλόν, ᾧ καὶ τᾶλλα πάντα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται, ἐπειδὴν προσγένηται ἐκεῖνο **τὸ εἶδος**, τοῦτ' εἶναι παρθένος ἢ ἵππος ἢ λύρα; (289d4) (o grifo é nosso)

⁹³ Reale traduz o trecho: “sempre que tal caráter a elas se vem juntar”, por “una volta che ad esse si aggiunga quell’Idea”

⁹⁴ Refiro-me, respectivamente às edições em português (Edições 70, Coimbra), em francês (Société D’édition “Les belles lettres”, Paris) e em italiano (Rusconi, Milano).

Acreditamos não ser um *crime* contra o platonismo, nem tão pouco um anacronismo sugerir que o platônico Anônimo, aluda de “certa maneira”⁹⁵ o que mais tarde será desenvolvido como a “participação” (μέθεξις). Pois deixa claro que deve *existir uma realidade inteligível Bela em si mesma, cujas todas as demais sensíveis* (bela jovem, ouro, utensílios e ações) *só poderão ser belas através de suas respectivas participações no próprio Belo* (αὐτὸ τὸ καλόν).

Parece que o Anônimo já quereria propor que o sensível, na medida em que realiza a própria essência da Beleza, *participa* do inteligível justamente porque, seja a bela jovem (cf. 287d16), como o ouro (cf. 289e4), os projetos de Fídias (cf. 290a9), uma égua (cf. 288b9), uma panela (cf. 288c10), uma lira (cf. 288c6), belas ocupações (cf. 286a6), seja qual for o tipo de prazer, tanto aqueles que contemplam o ouvido, como as belas vozes, os discursos, a épica rapsódica, ou as artes das Musas, quanto àqueles visuais, bordados, pinturas, confecções (cf. 288a), a estatuária, ou ainda as ações, as úteis (cf. 295c), as convenientes (cf. 293e4) ou as vantajosas (296d8), na medida em que tenham *parte* no “próprio Belo” (αὐτὸ τὸ καλόν), podem assim, ao menos, “parecer” (φαίνεσθαι), coisas belas, mas não constituir o “Ser” (εἶναι) do Belo, pois o que “é”, de fato, belo, não mais belo do que feio, somente Belo, é somente “o próprio Belo” (αὐτὸ τὸ καλόν).

Portanto, acreditamos que já ocorreria no *Hípias Maior* uma não definitiva, mas relevante sugestão de Platão de: *Individuar o próprio Belo, que ornamenta todas as demais coisas e lhe dá o seu aspecto de beleza*. (αὐτὸ τὸ καλόν, ὃ καὶ τᾶλλα πάντα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται)

Finalizamos a análise dessa passagem concluindo que: propomos que a pergunta socrática do “que é” no *Hípias Maior*, pode direcionar de maneira não indiferente para a necessidade da fundamentação da Teoria das Ideias, o “Belo” não pode ser definido como simplesmente mais uma coisa bela, mas aquilo que graças sua existência, é a causa da beleza de todas as coisas belas.

⁹⁵ Escolhemos evidenciar o “certa maneira” já que naturalmente a participação (μέθεξις), não figura efetivamente ainda em nosso diálogo.

2.4. 292c3 – e3⁹⁶

Sócrates: Vou dizê-lo pelo mesmo processo de há pouco, isto é, fazendo as vezes do nosso homem – não seja eu a lançar-te em rosto as palavras que aquele me irá dizer, tão duras e exorbitantes elas são... Aí tens, pois, o seu comentário: “Diz lá, Sócrates, achas então que é mal pregada uma surra num homem que, ao longo de todo este ditirambo, não fez senão dar fífias e afastar-se léguas de distância do tom da pergunta? “Como assim?”, direi.” Como?” O que te perguntava – ou não há maneira de te lembrares? – era pelo belo em si, esse belo que, a qualquer objeto a que se ajunte, constitui a sua razão de ser belo, trata-se de um mármore, de um bocado de madeira, de um homem ou de um deus, de ações ou conhecimentos. É a beleza em si, meu caro, que te pergunto o que seja, mas nada ganho em gritar mais alto do que se fosses uma pedra aqui sentada a meu lado ou uma mó de moinho, sem ouvido nem cérebro. Não ficas com certeza zangado, Hípias, se, acobardando-me perante tais palavras, lhe responder: “Mas foi isso que Hípias afirmou ser o belo! “Essa pergunta também eu lha fiz, nos mesmos termos em que ma fizeste, inquirindo dele o que é, sem exceção, belo aos olhos de todos.” Que dizes? Não irás levar a mal, se me defender deste modo?

Aqui temos uma longa fala de Sócrates que “fazendo as vezes do nosso homem”, mostra que o αὐτό, mais uma vez, se destaca.

Se na passagem precedente dissemos que o diálogo poderia se concluir naquele momento, não foi por acaso. Na passagem que agora analisaremos,

⁹⁶ ΣΩ: Ἐγὼ σοι ἐρῶ, τὸν αὐτὸν τρόπον, ὄνπερ νυνδέ, μιμούμενος ἐκεῖνον, ἵνα μὴ πρὸς σέ λέγω ῥήματα, οἷα ἐκεῖνος εἰς ἐμὲ ἐρεῖ, χαλεπά τε καὶ ἀλλόκοτα. Εὐ γὰρ ἴσθι, εἰπέ μοι, φέσει, ὦ Σώκρατες, οἷε ἂν ἀδίκως πλεγὰς λαβεῖν, ὅστις διθύραμβον τοσουτονὶ ἄσας οὕτως ἀμούσως πολὺ ἀπῆσας ἀπὸ τοῦ ἐρωτήματος; - Πῶς δὴ; φήσω ἐγώ. - Ὅπως; φήσει· οὐχ οἷός τ' εἶ μεμνηῆσθαι ὅτι τὸ καλὸν αὐτὸ ἡρώτων, ὦ παντὶ ὦ ἂν προσγένηται ὑπάρχει ἐκείνῳ καλῶ εἶναι, καὶ λίθῳ καὶ ξύλῳ καὶ ἀνθρώπῳ καὶ θεῶ καὶ πάσῃ πράξει καὶ παντὶ μαθήματι; Αὐτὸ γὰρ ἔγωγε, ὠνθρωπε, κάλλος ἐροτῶ ὃ τι ἐστίν, καὶ οὐδέν σοι μᾶλλον γεγωνεῖν δύναμαι ἢ εἶ μοι παρεκάθησο λίθος, καὶ οὗτος μυλίας, μήτε ὦτα μήτ' ἐγκέφαλον ἔχων. - Εἰ οὖν φοβηθεῖς εἴποιμι ἐγὼ ἐπὶ τούτοις τάδε, ἄρα οὐκ ἂν ἄχθοιο, ὦ Ἴππια; - Ἀλλὰ μέντοι τόδε τὸ καλὸν εἶναι Ἴππιας ἔφη· καίτοι ἐγὼ αὐτὸν ἡρώτων οὕτως, ὥσπερ σὺ ἐμέ, ὃ πασι καλὸν καὶ ἀεὶ ἐστίν. Πῶς οὖν φήσ; Οὐκ ἀχθέσει, ἂν εἴπω ταῦτα;

Sócrates mostra que esse “certo alguém” se irrita⁹⁷ ainda mais com a incapacidade do sofista de compreender o foco nuclear da investigação.

O *αὐτό* de 292c9 é importante porque, através do seu emprego no texto, Platão dá exemplos que indicam que a expressão “o próprio Belo” pré-supõe indícios de uma *unidade* de Beleza, e, como tal, talvez *não* deva ter valor apenas epistêmico, isto é, somente de **significação nominativa**, não deve ser entendida como uma mera predição aos exemplos citados (o mármore, a madeira, um homem, ações, etc.).

Falar-se-ia já provavelmente de uma *unidade ontoepistemologica* do Belo, já que sabemos, que posteriormente, através de outros diálogos de Platão, que pare ele, trata-se de uma questão lapidar de que as realidades sensíveis, as multiplicidades exemplificadas por um mármore, um bocado de madeira, um homem, um deus ou ações ou conhecimentos, devem ter seus aspectos de beleza justificados somente em função da Ideia do Belo. A questão se Platão já tinha consciência desse aspecto filosófico e não obstante essa consciência tenha “jogado” com a aporia, em nossa opinião, não deve ser descartada.

Sabe-se que, os objetos contingentes; uma estátua de mármore, uma colher de ouro ou uma de pau (290d9), não possui uma inteligibilidade intrínseca (no sentido de **autônimia**) e não podem sozinhas constituir o próprio objeto de uma ciência (ou conhecimento) do “próprio Belo”.

A discussão que compõe o *Hípias Maior* procede por uma espécie de método comparativo, em que o conhecimento das “finitas” coisas belas presentes na multiplicidade deve conduzir a um aprofundamento na razão de participação [destas coisas belas] na “própria Beleza em si mesma” e, portanto, a uma aproximação maior da sua essência (*οὐσία*).

⁹⁷ Neste ponto, evidencia-se um aspecto satírico do diálogo. Depois de seguidas respostas insuficientes, Sócrates diz a Hípias que se o nível das respostas não se alçar, esse “certo alguém” se irritará, pegará uma “bengala” e a única coisa a fazer será fugir “a sete pés”.

2.5. 299c4 – d1⁹⁸

Sócrates: Vejamos, prosseguirá, “o que agrada à vista agrada à vista e ao ouvido, ou o que agrada ao ouvido agrada ao ouvido e à vista?” Claro que não – responderemos. “Caso fosse isso, o prazer que nos vem de um deles – se interpreto bem as tuas palavras – viria na realidade de ambos, mas não era isso o que dizíamos; dizíamos, sim, que cada um destes prazeres possui beleza em si e por si, e que ambos em conjunto a possuem também”. Não é assim que responderemos?

Hípias: Exatamente.

Essa passagem surge dentro do espaço preenchido pela terceira definição de Sócrates, a qual, como colocado anteriormente (cf. *infra*. P.59) “a mais platônicas das definições”.

Sócrates declarou após a insuficiência da sua segunda definição, que se encontrava em dificuldade, enquanto Hípias dizia que, mesmo não tendo nada a dizer naquele momento, concentrando-se mais um pouco conseguiria encontrar a solução para a derradeira pergunta “o que é o belo?” (τί ἐστὶ τὸ καλόν;).

O esforço dessa passagem parece-nos essencialmente o de tentar elevar o grau teórico da investigação, isto quer dizer, propor uma visão do conhecimento que supere a multiplicidade típica das formas obsorvidas pelos sentidos, para encontrar na alma um fundamento *unitário* da experiência.

Interessante o fato de que surge no *Hípias Maior*, a posição que sustenta que os prazeres da visão e os da audição “são, de todos os prazeres os mais inócuos e excelentes, quer consideramos em conjunto, quer separadamente” (303e4), e que, por outro lado, no *Banquete* (211c-d), Platão parece complementar o raciocínio, dizendo que todo tipo de contemplação resultante da

⁹⁸ ΣΩ: Ἡ οὖν τὸ δι ὄψεως ἡδύ, φήσει, δι ὄψεως καὶ ἀκοῆς ἐστὶν ἡδύ, ἢ τὸ δι ἀκοῆς ἡδύ δι ἀκοῆς καὶ ὄψεως ἐστὶν ἡδύ; - Οὐδαμῶς, φήσομεν, τὸ διὰ τοῦ ἑτέρου ὄν τοῦτο δι ἀμφοτέρων εἶη ἄν· τοῦτο γὰρ δοκεῖς ἡμῖν λέγειν· ἀλλ’ ἡμεῖς ἐλέγομεν ὅτι καὶ ἐκάτερον τούτων αὐτὸ καθ’ αὐτὸ τῶν ἡδέων καλὸν εἶη, καὶ ἀμφότερα. - Οὐχ οὕτως ἀποκρινόμεθα; ΠΙ: Πάνυ μὲν οὖν.

visão e da audição, representa um primeiro passo no percurso de elevação da natureza humana em direção ao próprio Belo (αὐτὸ τὸ καλόν).

Notamos que no *Hípias Maior*, Platão tenha contestado que o Belo possa coincidir com o objeto das artes visuais, corporais ou auditivas, só momentaneamente, já que seja a identificação “sofista” como aquela “socrática” da Beleza como realidades sensoriais, de certo modo, permanecerá importante dentro do mosaico da sua “ciência do Belo”⁹⁹

De fato a expressão τὸ δι’ ἀκοῆς τε καὶ ὄψεως ἡδύ é aquela que na maioria das vezes mais se aproxima àquilo que entendemos como “belo”, isto é, amiúde, concebermos a estética, em função das sensações que esses dois órgãos nos propicia.

Platão no *Hípias Maior*, com algumas ressalvas, dedica uma particular atenção a esses prazeres, isto é, reserva-os um lugar especial dentre todos os outros eventuais tipos de prazer¹⁰⁰.

Este é o impasse desta definição do *Hípias Maior*: o prazer visual, de fato, não é belo pelo fato de ser exclusivamente visual, porque, nesse caso, o prazer auditivo, não proveniente da visão, não poderia representar o Belo. E o mesmo vale para o prazer auditivo, que, sendo proveniente do ouvido e não da visão, não poderia definir a Beleza.

Assim, chegamos ao ponto central da passagem.

A razão da Beleza de tais prazeres não reside em suas proveniências.

Possuem, portanto, algo que quando considerados juntos possam efetuar o conhecimento do Belo. Uma vez estabelecido que seja o prazer proveniente da visão como aquele originário da audição são verdadeiros prazeres, e que, sejam eles considerados juntos ou separados, e também uma vez estabelecido que os prazeres produzidos por esses órgãos, não existem por serem exclusivos ou da visão ou da audição, porque nessa caso faltaria “algo de comum”, faz-se necessário, portanto, que ambos tenham alguma coisa em comum.

⁹⁹ VAZ, H.C.L. *Platonica*. São Paulo, Edições Loyola, 2011, p. 55.

¹⁰⁰ Outro diálogo que trata de maneira muito mais profundo este aspecto é sem dúvida o *Filebo*.

O Anônimo fornece exemplos a Hípias na intenção de fazê-lo entender que as belezas parciais, produzidas pelos prazeres visuais e/ou por aqueles audíveis representam belezas parciais, e que implicariam logo a realidade realíssima de um Belo absoluto. Os prazeres belos para serem tais, devem participar desse Belo absoluto.

Seria cabível imaginar em alguns casos associar o conceito de *participação* (μέθεξις)¹⁰¹ em algumas passagens do *Hípias Maior*? Provavelmente sim, no entanto, com muitas ressalvas, uma vez que textualmente não temos esta expressão: certamente esse conceito não deve ser entendido como foi apresentado em outros diálogos mais articulados de Platão como no *Parmênides* 132d, n'A *República* 597a ou no *Fédon* 100d¹⁰², todavia consideramos a ideia da presença de uma das primeiras menções a participação, bastante sugestiva.

Pensamos ser razoável sugerir uma especulação de que no *Hípias Maior*, a todo o momento são relacionadas como a razão *sine qua non* para que haja beleza nas “coisas sensíveis” (τὰ καλά) que estas, *participem* de um “próprio Belo” (αὐτὸ τὸ καλόν):

“Se belo é uma bela jovem, claro que existe **isso mesmo** que a essas coisas confere beleza...” (o grifo é nosso)

(Ἐγὼ δὲ δὴ ἐρῶ ὅτι εἰ παρθένος καλὴ καλόν, ἔστι <τι> δι' ὃ ταῦτ' ἄν εἴη καλά.) (288a8)

¹⁰¹ O conceito de “participação” foi alvo de críticas pelos contemporâneos de Platão. Aristóteles *Metafísica* I, 9, sobre esse conceito disse: “ Dire che le idee sono ‘modelli’ e che le cose ‘partecipano’ di esse è parlare a vuoto e usare metafore poetiche.” (Usamos a edição italiana da obra de Aristóteles curada por Carlos Augusto Viano, UTET, Torino, 1995). Por sua vez Giannantoni *Socratis et socraticorum reliquiae*, VA 149 nos conta que: “Discutento con Platone, Antistene disse una volta: “Platone, vedo un cavallo, ma non vedo la cavallinità’. Ed egli rispose: ‘Perché hai l’occhio con cui si vede un cavallo, ma non hai mai acquisito quello con il quale si contempla la cavallinità’.

¹⁰² “Examina, pois, com cuidado, se estás de acordo, como eu, com o que se deduz dessa teoria! Para mim é evidente: quando, além do belo em si, existe um outro belo, este é belo porque participa daquele apenas por isso e por nenhuma outra causa. O mesmo afirmo a propósito de tudo mais. Reconheces isso como causa?” (100c3)

Talvez como última coisa, antes de entrarmos em nosso último capítulo, valha a pena fazermos uma pequena digressão.

Sem maiores pretensões, gostaríamos de podermos sugerir uma aproximação, ou seja, encostar somente a última definição (*o belo é o prazer da visão e da audição*) de um Sócrates muito “platonizado” a uma específica passagem do *Filebo*, onde Platão ao apresentar um diálogo de seu Sócrates com Protarco, trata a questão dos prazeres da visão e da audição de um modo diferente, com mais peso filosófico, no entanto, se no *Filebo* temos algo de mais desenvolvido cabe saber que a questão dos “prazeres”, pode ter tido início justamente a partir dessa definição do *Hípias Maior*. Vejamos a passagem do *Filebo*:

Protarco: E que prazeres, Sócrates, terá de aceitar como reais quem estudar como deve essa questão?

Sócrates: Os que se relacionam como as belas cores e as formas e a maioria dos sons, e todas as coisas cuja privação não é sensível nem dolorosa, mas de fruição agradável e estreme de qualquer sofrimento.

Protarco: Como devemos entender tudo isso, Sócrates?

Sócrates: Reconheço que assim, de início, meu pensamento não é fácil de entender; mas tentarei explicar-me melhor. O que eu digo, é que essas figuras não são belas como as demais, em relação a outra coisa, mas são sempre belas naturalmente e por si mesmas e nos proporcionam prazeres específicos, que nada têm de comum com o prazer provocado pelo ato de coçar. Outrossim, são belas as cores e nos proporcionam prazeres da mesma natureza. Compreendemos, afinal, ou como será?

Protarco: De meu lado, esforço-me por entender, Sócrates; mas procura também explicarte com mais clareza.

Sócrates: Digo, pois, que os sons suaves e claros sempre que formam uma melodia pura são belos por si mesmos, não relativamente a qualquer outra coisa, tal como o prazer que nos enseja sua própria natureza.

3. A RESPEITO DA PRESENÇA DA ΕΙΔΟΣ¹⁰³ NO HÍPIAS MAIOR

E achas ainda que o belo próprio Belo, que ornamenta todas as demais coisas e lhe dá o seu aspecto de beleza, sempre que tal ideia a elas se vem juntar – achas que é isso uma jovem, uma égua ou uma lira?

Hípias Maior 289d2

Iniciamos nossa pesquisa com algumas perguntas, e como não temos a pretensão de dar respostas finais a nenhum tipo de problemática, encerraremos com outra.

O diálogo dedicado ao sofista estrangeiro seria provavelmente o primeiro sistemático exercício filosófico, cujo conteúdo metafísico já estaria de alguma maneira já definido?

Diante desta questão, uma forte vertente especulativa parece-nos determinante.

A seguir tentaremos traçar resumidamente duas interpretações: a primeira acredita que o quadro “ontológico” do diálogo seria *neutro*; já a segunda, poderia nos fornecer todos os elementos para entendermos que Platão no momento da composição do *Hípias Maior*, na realidade, já tinha algo muito mais bem estabelecido do que uma simples determinação embrionária da existência da Forma inteligível do Belo.

É obviamente impossível, na economia destas páginas, devido, sobretudo ao nosso limitado “fôlego filosófico”, esgotar exaustivamente as múltiplas

¹⁰³ (sobre a Forma ou Ideia do Belo) Não queremos entrar aqui no problema espinhoso da determinação cronológica *platônica* da formação da teoria das Ideias. Para isso apontamos como essencial às interpretações presentes em Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, OUP, 1951, 1-21.

facetas da relação entre os escritos de Platão e sua Teoria das Formas, no entanto, tentaremos nas páginas desse nosso capítulo ao menos estudar qual seria (e se realmente há) algum conteúdo metafísico¹⁰⁴ no *Hípias Maior*. Será o caso de limitar-nos aqui a discutir se é possível atribuir algum real estatuto ontológico a esse texto, denominado pela tradição de “juventude”, ou se ao invés disso, estaríamos diante de um diálogo ainda neutro do ponto de vista ontológico.

Para verificarmos uma parte desses argumentos, tentaremos apresentar basicamente duas posições que ao se divergirem, ampliam o problema, transformando-o ainda mais interessante.

Tratam-se das posições de Maria Teresa Liminta em sua obra *Il problema della Bellezza in Platone* (1998), e de Paul Woodruff em seu artigo *Socrate and ontology: The evidence of the Hippias major* (1978).

Antes de começarmos a discutir essas duas pessoais posições interpretativas, gostaríamos e expor sumariamente em um pequeno quadro referente ao conteúdo das opiniões de alguns outros importantes, e históricos estudiosos, que também refletiram sobre o nível ontológico alcançado por Platão no *Hípias Maior*.

¹⁰⁴Convém esclarecer um ponto. A respeito do termo “metafísica”, seguimos a linha interpretativa de TRABATTONI (2010, p.100), sustentamos a sua posição quando ele nos diz: “[...] o termo “metafísica” não é constatado nem em Platão nem em Aristóteles, mas nasce de complexos episódios editoriais ligados à obra de Aristóteles que leva esse nome. Mas o seu significado é suficientemente claro. É chamada de metafísica, em seu senso estrito, uma doutrina que postula a existência de objetos que se situam para além do plano físico (em grego *metà tà physikà*), geralmente em uma dimensão superior àquela mundana. Considerando a palavra sob essa acepção, o início da metafísica coincide com a superação da posição pré-socrática, segundo a qual as causas da existência seriam identificadas no âmbito da realidade sensível (e com a pesquisa contextual de suas diversas razões, superiores a essa dimensão). Desse ponto de vista, o primeiro texto metafísico ocidental é o *Fédon*, onde essa mudança de perspectiva é evidente de várias formas.

3.1. Um panorama geral a respeito do posicionamento crítico sobre *Hípias Maior*¹⁰⁵.

Vejamos aqueles que historicamente se posicionaram contrários, e/ou a favor da presença da εἶδος do Belo no *Hípias Maior*:

- **A favor da presença da Ideia do Belo no Diálogo**

TARRANT D.	Cf. <i>On the Hippias Maior</i> , The Journal of Philology, 35, 1920, pp. 319-333.
Posição crítica	Diz que o interesse metafísico do diálogo é bastante importante e que Platão ao trabalhar o tema do Belo, supera o socratismo.

ROSS D.	<i>Plato's Theory of Ideas</i> , Oxford, 1951.
Posição crítica	Confirma a presença germinal da Teoria das Ideias a partir da pergunta “o que é o belo” (τί ἐστι τὸ καλόν) (286d)

MALCOLM J.	<i>Plato on the Self-predication of Forms: Early and Middle Dialogues</i> , Oxford, 1991
Posição crítica	É convencido que no diálogo há uma evidente separação conceitual entre o particular e o universal.

RIST, J.M.	<i>Plato's Earlier Theory of Forms</i> , Phoenix, 29, 1975, pp. 336-357.
Posição crítica	Reconhece a presença da Ideia nas expressões “αὐτὸ τό” e “οὐσία”.

¹⁰⁵ Esse quadro é fruto das pesquisas que fizemos em algumas bibliotecas, como por exemplo, a ótima, e bem organizada presente na UNICAMP.

ALLEN, R.E.	<i>Plato's Euthyphro and Earlier Theory of Forms</i> , in <i>The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays</i> , by Vlastos G. New York, 1971, pp. 319-334.
Posição crítica	Sustenta de modo positivo uma aproximação entre o <i>Eutífron</i> e o <i>Hípias Maior</i> .

MOREAU J.	<i>La construction de l'idéalisme platonicien</i> , Paris, 1939.
Posição crítica	Acredita que a Teoria das Ideias não somente esteja presente, como é apresentada à alto níveis, níveis estes, análogos aos livros centrais (V) da <i>República</i> , e aos do <i>Fédon</i> . Além do mais, sustenta que o Sócrates desse diálogo, é diferente dos Sócrates personagem dos diálogos da juventude, Platão já conheceria a Teoria das Ideias.

SZLEZÁK Th.A.	<i>Platone e la scrittura della filosofia</i> , Milano, 1988, trad. de Reale G.
Posição crítica	Reconhece presença plena da Teoria das Ideias, diz que o anônimo é aquele que apresenta o mais alto nível da pesquisa.

- **Contrários à presença da Ideia no Diálogo**

GUTHRIE W.	<i>A History of Greek Philosophy</i> , IV, Cambridge, 1975, pp. 175-191.)
Posição crítica	Acredita que há um consistente desenvolvimento da Teoria das Ideias somente a partir dos diálogos centrais como no <i>Fédon</i> , <i>Banquete</i> , <i>Fédro</i> e <i>A República</i> , portanto, o diálogo dedicado ao Sofista, se encontraria na linha de pesquisa do <i>Láques</i> , <i>Eutífron</i> , diálogos onde o que prevalece é o método socrático, voltado ao ἐλεγχός de prioridade de definição.

KAHN Ch.H.	<i>Did Plato Write Socratic Dialogues?</i> Classical Quarterly, 31, 1981, pp. 305-320.
Posição crítica	Sustenta a impureza da obra.

THESLEFF H.	<i>The Date of Pseudo-platonic Hippias Maior</i> , Acta Philosophica Fennica, 20, 1967, pp. 105-117.
Posição crítica	Diz que o diálogo é fundamentalmente socrático, o que emerge na realidade do texto, é um forte interesse ético e político ligados aos conceitos de τὸ ἀγαθόν, ἀρετή e τὸ καλόν.

SORETH M.	<i>Der platonische Dialog Hippias Maior</i> , München, 1953.
Posição crítica	Acredita que o conceito de εἶδος deva ser interpretado no sentido restrito de imanência e não de transcendência.

3.2. A posição de Maria Teresa Liminta à luz do novo paradigma hermenêutico da escola de Tübingen-Milão

Segundo um dos adeptos do novo paradigma hermenêutico, refiro-me ao Prof. Maurizio Migliori: “[...] non è pensabile che l’Autore proponga il tema del Bello, senza riferirsi al Bene e alla struttura delle Idee”(“*Introdução*” de *Il problema della Bellezza in Platone*, 1998, p. XI). Com relação ao *Hípias Maior*, essa colocação ilustra de maneira precisa como alguns interpretaram este diálogo à luz das denominadas *Doutrinas não-escritas* de Platão.

Da observação das referencias platônicas às chamadas *Doutrinas não-escritas* desencadearam o chamado novo critério hermenêutico que começou a ser esboçado a partir da segunda metade do século XX com a publicação da obra

de Hans Krämer (*Arete bei Platon und Aristoteles*), um dos membros da escola de Tübingen, que juntamente com um seu colega, K. Gaiser¹⁰⁶ propugnou a tese segundo a qual sem o Platão *inescrito* o Platão *escrito* seria, em seus traços mais importantes, incompreensível.

O paradigma proposto pela Escola de Tübingen-Milão, em contraste com o paradigma schleiermacheriano, caracteriza-se por trazer novamente à tona a necessidade de recorrer ao ensinamento oral de Platão para compreender adequadamente, seja do ponto de vista histórico, seja do ponto de vista doutrinal, o conjunto dos seus escritos. Segundo este paradigma, os escritos platônicos não são autárquicos, isto é, não podem ser compreendidos só a partir deles mesmos, nem na sua totalidade nem em parte; deles não se depreende uma unidade, uma vez que esta se encontra subjacente a eles, na medida em que foi confiada à oralidade dialética, de modo que a chave para o acesso à totalidade do pensamento de Platão deve ser buscada na tradição indireta, que é alcançada justamente mediante as doutrinas não escritas.¹⁰⁷

Essa tendência também denominada oral e esotérica, sustenta que Platão não tenha exposto nos diálogos (escritos) os vértices metafísicos de sua filosofia, por crer na inadequação do ato de escrever como capaz de exprimir as “coisas de maior valor”¹⁰⁸; seria o caso do *Hípias Maior*? Segundo aqueles interpretes, os próprios diálogos oferecem sinais precisos dessa inadequação em revelar as coisas de maior valor filosófico: isso poderia explicar, portanto, às vezes em que Platão faz seu Sócrates ser reticente ao afrontar alguns temas decisivos do seu pensamento? Ou Sócrates participa de alguns diálogos de um modo reticente, porque na realidade, o próprio Platão, não estava preparado para concluir filosoficamente algum tema?

¹⁰⁶GAISER, Konrad. *La dottrina non scritta di Platone: Studi sulla fondazione sistematica e storica delle scienze nella scuola platonica*. Milano: Vita e Pensiero, 1994.

¹⁰⁷Ver o capítulo quarto do livro de Reale acima citado (p. 80-97). Ver também: Szlezák, “*Oralità e scrittura della filosofia. Il nuovo paradigma nell’interpretazione di Platone*”, in: Aa.Vv., *Verso una nuova immagine di Platone*, ed. por G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1994, p. 93-126.

¹⁰⁸Cf. *Carta VII*, 341c8; “Sobre estas coisas não há em nada que escrevi, e nem jamais haverá”.

Seja como for, segundo estes hemenêutas, os diálogos constituiriam exercícios propedêuticos com relação ao núcleo metafísico da filosofia que Platão teria revelado oralmente junto ao restrito grupo composto por seus alunos, logo, somente esses discípulos teriam podido entender o sentido último do seu pensamento, não qualquer mero leitor de seus escritos.

Não é, portanto nos diálogos, mas nas menções indiretas sobre o ensinamento oral – transmitidas a nós graças a Aristóteles sob o nome que já citamos de “doutrinas não escritas” (*agrapha dogmata*) de Platão – onde ocorreria o essencial da filosofia platônica.

Em defesa dessa interpretação de Platão, Migliori (1998, *Introdução de Il problema della Bellezza in Platone*) sustenta que:

Si cerca di mantenere, nel dibattito tra i platonisti, una leggenda: i sostenitori del nuovo paradigma ermeneutico della Scuola di Tubinga-Milano sarebbero dei dogmatici che, per ragioni eminentemente teoretiche, cercano di sovrapporre al testo platonico elementi desunti di altre fonti. Tale giudizio preconetto e conservatore serve spesso, in realtà, a giustificare veri dogmatismi e a rendere più difficile un confronto di merito. Contro questa impostazione, che a causa della sua stessa debolezza e strumentalità sta continuamente perdendo posizioni, e ancor più è certamente destinata a perderne, c'è un dato sempre più evidente: gli studiosi che si muovono nell'ambito di questa impostazione ermeneutica non si stanno affatto arrocando, anzi, mentre portano avanti un serrato confronto con tutti i possibili interlocutori e anche tra loro stessi, stanno verificando “sul campo” le capacità innovative del nuovo paradigma ermeneutico in una serie di studi analitici.

Em suma, se Platão teria já concebido desde o início da composição dos primeiros diálogos o conjunto pleno de sua filosofia, presumisse que já em um escrito como o *Hípias Maior*, portanto, segundo essa interpretação, já poderíamos reconhecer nas colocações do personagem Anônimo (τις), uma não indiferente presença metafísica, assim sendo, tudo (o diálogo em si) poderia se

tratar de um verdadeiro “jocosos exercício” literário afim de, homenagear seu mestre Sócrates.

Nesse sentido à primeira posição crítica que analisaremos a de Maria Teresa Liminta em *Il problema della Bellezza in Platone* (1998), resulta muito significativa.

É possível dizer que o estudo de Liminta constitui um novo exemplo do alcance hermenêutico do novo paradigma. Nota-se que nessa obra, com relação à presença da Ideia do Belo no *Hípias Maior*, a italiana apresenta uma série de resultados positivos no que tange o conteúdo metafísico desse texto ligado tradicionalmente à juventude de Platão.

Ao propor a presença de uma ontologia em um texto socrático, Liminta é muito convincente, e nos faz realmente acreditar que se trata de um diálogo muito menos simples do que aparenta ser.

A posição de Liminta é clara e pontual, haja vista que sustenta categoricamente que o *Hípias Maior* deva ser certamente colocado em um momento sucessivo a escritos socráticos de Platão, como o *Láques*, *Lísis*, *Cármides*, *Protágoras*.

Vale ressaltar que segundo a estudiosa o tema da Ideia do Belo é posto, de modo seco, desde o início, através da primeira pergunta que o Anônimo faz a Sócrates:

Mas como é que tu, Sócrates, distingues o que é belo do que é feio? Olha lá, saberás tu dizer-me o que é o belo?

Πόθεν δέ μοι σύ, ἔφη, ὦ Σόκρατες, οἶσθα ὅποια καλὰ καὶ αἰσχρά; Ἐπεὶ φέρε, ἔχοις ἂν εἰπεῖν τί ἐστὶ τὸ καλόν; (286d)

No entanto Sócrates consciente da sua ignorância transfere a pergunta (segundo a estudiosa) em termos corretamente platônicos sobre o “próprio Belo” (αὐτὸ τὸ καλόν).

Liminta sustenta que o Anônimo (τις) do *Hípias Maior*, queira na realidade conduzir Sócrates (e Hípias) por um caminho; ou melhor, queira levá-lo

por degraus sucessivos, até um conhecimento (ou ciência) de um objeto único que não é senão, a Forma inteligível do Belo.

Provavelmente estaríamos diante de “termos corretamente” platônicos, e que seriam correlados à precisa pergunta “que é o Belo?” (τί ἐστὶ τὸ καλόν;). De fato, o contraponto dessa intenção de definir ontologicamente a Beleza, é representado pela redução interpretativa do sofista, que por sua vez é correlada à pergunta “o que é belo?” (τί ἐστὶ καλόν;).

Liminta insiste que esse equívoco de Hípias é o pressuposto que faz com que ocorra individualizar o “próprio Belo” (αὐτὸ τὸ καλόν), isto é, a realidade unitária e inteligível responsável pela beleza de tudo aquilo que é belo (289d3). Segundo a hipótese da defensora do novo paradigma hermenêutico, já sobre esta base de raciocínio, dentro do contexto filosófico de Platão, é já bastante difícil não pensar na Ideia.

[...] não era graças à Justiça que todos os homens justos são justos?

[...] ἄρ' οὐ δικαιοσύνη δίκαιοί εἰσιν οἱ δίκαιοι; (287c2)

[...] não será também graças a Sabedoria que os homens sábios são sábios?

[...] Οὐκοῦν καὶ σοφία οἱ σοφοί εἰσι σοφοί; (287c7)

[...] graças ao Bem que todas as coisas boas são boas?

[...] τῷ ἀγαθῷ πάντα τὰγαθὰ ἀγαθὰ; (287c8)

Como os justos são justos pela Justiça, os sábios, graças a Sabedoria e as coisas boas, são boas, a causa do Bem; como Justiça, Sabedoria e o Bem são realidades, o mesmo deve valer para “o Belo” (287c-d), portanto, será graças a Ideia do Belo que todas as coisas belas são belas.

Somos persuadidos que a passagem acima descrita, poderia até mesmo se tratar de algo não muito útil do ponto de vista “explicativo”, mas do ponto de vista dessa interpretação dos diálogos, e do pensamento de Platão, resulta sem dúvida muito “dramática” filosoficamente, e poderia nos fornecer indícios além de lógicos, também ontológicos.

Segundo Liminta, nesta passagem do *Hípias Maior*, Sócrates estimulado por aquele “certo alguém” (τις), põe em jogo conceitos elevados; praticamente com essa espécie de silogismo, a estudiosa pressupõe que o Sócrates/Anônimo delineia um processo causativo, que, para ser eficaz, deve conjecturar em sua base a existência de “Entes” reais, ou seja, a Justiça (ἡ δικαιοσύνη), a Sabedoria (ἡ σοφία), o Bem (τὸ ἀγαθόν) e o Belo (τὸ καλόν).

Esses exemplos expositivos nos faz pensar em algumas questões que poderiam ser afrontadas à luz de somente um dado: o fato de Platão usar esses exemplos, segundo a estudiosa, não deve ser subestimado, sua função não resulta simplesmente lógico-exemplificativa, justamente essa manipulação de exemplos elevados como a Sabedoria o Bem e o Belo confirmaria que se trata de Ideias, e que estaríamos nos aproximando das questões mais importantes da filosofia de Platão.

Se observássemos estes exemplos e prestássemos atenção ao modo em que Platão faz seu Sócrates estimulado pelo Anônimo, refutar as posições de Hípias poderíamos sustentar como faz Liminta que, Platão ao compor o *Hípias Maior*, detinha muito mais do que uma vaga intuição da Ideia do Belo.

No entanto, sustentamos que não seria ainda assim possível obtermos uma resposta significativa sobre a presença ou não da Teoria das Ideias no *Hípias Maior*, mas por outro lado notamos ao estudar as definições seja de Hípias como as de Sócrates, que é inegável que Platão nos apresenta um desenho progressivo, verdadeiramente assertivo, ou seja, desde o exemplo concreto da bela jovem (286c-289d), o ouro (289d-291c) e a vida ideal (291c-293c), passa-se ao abstrato, o conveniente (293d-295b), o útil/vantajoso (295b-297e) e o prazer da visão e da audição (298a-303d).

Platão com isso deixa claro que o raciocínio é conduzido em ascensão do particular/corpóreo ao universal/incorpóreo. Não obstante esse panorama que compactuamos, seria pertinente perguntar a estudiosa que ainda é difícil distinguir onde terminaria os exemplos e começaria a Ideia.

O Belo possui um espectro extremamente amplo, e essa natureza impar do conceito de Beleza, não fica evidente quando na primeira parte do diálogo (ver *infra*. Apêndice I – Sobre o Prólogo do *Hípias Maior*) o protagonista é Hípias com todas as questões que envolvem o sentido da “Beleza Moral”, mas ganha muito mais intensidade filosófica a partir da segunda parte, onde quem apresenta as definições é Sócrates, ou melhor, o Anônimo τῆς.

Liminta, conclui essa questão em total consonância com a interpretação do Platão inescrito, isto é, acreditando que Platão ao por o problema (de definir o que é o Belo), fornece todos os dados necessários para a sua solução, contudo, não quer comunicar a solução do problema no texto “escrito”, mas colocar o leitor na condição de supor que a resposta final se encontra além da palavra, ou seja, no “inescrito”.

3.3. O posicionamento crítico de Paul Woodruff e sua leitura do *Hípias Maior*

Quanto às argumentações contrárias à presença da Ideia di Belo no *Hípias Maior*, o que encontramos no nosso alcance de mais relevante é a tese de Paul Woodruff em *Socrate and ontology: The evidence of the Hippias major*.

Woodruff, não reprova totalmente os estudiosos do novo paradigma hermenêutico, sustenta, porém que há um pequeno sinal da Teoria das Ideias, no entanto, privada de todas as características que se encontram de maneira plena nas obras sucessivas de Platão.

Todavia, também teoriza que em meio ao movimento argumentativo da figura mistério do Anônimo intermediado por Sócrates, surgem indicações bastantes claras a respeito da separação do sensível-inteligível, porém, Woodruff (1978, p.106) diz que esse quadro constitui uma situação ontologicamente neutra:

So the question is a dialectical one, and does not need to make any more sense than does the moral arrogance that provokes it. Socrates' inquiries do not and need not require him to engage in metaphysical speculation. The early dialogues that represent Socrates are thus innocent of metaphysics they are onto-logically neutral [...]

Essa linha interpretativa faz da posição de Woodruff sobre o nível ontológico do *Hípias Maior* uma das mais pontuais e complexas. Provavelmente trata-se da mais completa análise até agora feita sobre o diálogo que nos dispomos a estudar.

Nota-se que o estudioso é intencionado em seu artigo a reafirmar a validade da tradicional tese segundo a qual o Sócrates que Platão quer mostrar em seus primeiros diálogos, não teria desenvolvido nenhum tipo de pesquisa metafísica, logo, não teria se engajado em nenhum desenvolvimento da Teoria das Ideias.

Diferentemente do personagem Sócrates dos diálogos centrais, não teria colhido de modo explícito nenhum interesse a existência das Ideias, entendidas separadamente de suas instâncias sensíveis, ou como existentes ontologicamente e em um estado precedentes à existência das coisas sensíveis.

Woodruff em seu texto parece não considerar as interpretações ligadas à escola de Tübingen-Milão, todavia deseja contestar a posição crítica de um seu contemporâneo ALLEN, R.E. (ver *infra*. ponto 3.1), segundo a qual não haveria distinções ontologicamente significativas entre a Teoria das Ideias presente nos primeiros e não mais tardios diálogos de Platão.

Diz-nos Woodruff, que Allen sustenta que no *Hípias Maior* (como, aliás, em outros diálogos também considerados de juventude), estaria presente uma espécie de Teoria das Ideias possivelmente definida seja como técnico-lógica como também metafísica. Nesse sentido podemos explicitar a já conhecida e muitas vezes apresentada nessa nossa pesquisa, passagem 287 c-d, onde o que Platão parece nos comunicar é que o que vale para a Justiça também deverá valer para o Belo:

[...] Existe, pois, algo como isso, a Justiça?
[...] Οὐκὸν ἔστι τι τοῦτο, ἡ δικαιοσύνη; (287c5)

[...] não era graças à Justiça que todos os homens justos são justos?
[...] ἄρ' οὐ δικαιοσύνη δίκαιοί εἰσιν οἱ δίκαιοι; (287c2)

[...] não será também graças a Sabedoria que os homens sábios são sábios?
[...] Οὐκοῦν καὶ σοφία οἱ σοφοί εἰσι σοφοί; (287c7)

[...] e graças ao Bem que todas as coisas boas são boas?
[...] τῷ ἀγαθῷ πάντα τὰγαθὰ ἀγαθὰ; (287c8)

Como a Justiça nessa passagem parece ser uma “realidade” (ἔστι τι τοῦτο) inteligível, deverá também ser de modo lógico e ontológico também a Beleza: o Belo (τὸ καλόν), portanto, não deverá ser somente uma significação nominativa, uma unidade epistêmica, nem uma instância cognitiva, um conceito, mas algo que existe, como uma unidade ontológica suprassensível que propicia a possibilidade efetiva de que todas as coisas belas (τὰ καλά) sejam belas.

Para desenvolver sua própria tese vimos que Woodruff, considera como base duas passagens do diálogo, a saber, 287c1-d3 e 288a7-11:

[...] não era graças à Justiça que todos os homens justos são justos?
[...] ἄρ' οὐ δικαιοσύνη δίκαιοί εἰσιν οἱ δίκαιοι; (287c2)

[...] portanto, graças a esse algo que existe?
[...] Ὅντι γέ τι τι τοῦτω; (287d2)

Essa passagem segundo o estudioso comprovaria que essa argumentação do Anônimo intermediado por Sócrates, seria marcada por uma substancial neutralidade ontológica, fato que permitiria abrir a discussão a respeito da colocação cronológica do diálogo entre àqueles da juventude de Platão. Essa neutralidade se efetivaria pela ausência de dois processos fundamentais:

O primeiro, é que as Ideias, sempre que presentes no discurso supõe um predicado mais crível, decisivo, categórico e confiável do que aqueles presentes nas passagens que expomos acima.

O segundo ponto, consiste no modo em que é formulada a pergunta, ou seja, se as coisas (no caso a Ideia da Justiça, do Bem, do Belo, etc.) existam. Segundo Woodruff, não seria uma questão que interessaria particularmente Platão nessa altura da sua reflexão filosófica; portanto, por causa da ausência desses dois processos, a (i) *predição inadequada* e (ii) a *pergunta duvidosa sobre a existência de tal realidade*, que a opinião de Woodruff confirmaria que quando no *Hípias Maior* Sócrates pergunta “que é isso?”, a pergunta é ontologicamente neutra.

Quatro anos mais tarde da composição de *Socrate and ontology* (1978), em 1982, Woodruff, apresenta outro estudo crítico (*Plato, Hippias Major*) que assim como o artigo da revista *Phronesis* Vol. 23, nº23, fornece uma grande contribuição para a problemática que estamos estudando nesse diálogo.

Woodruff, dessa vez enfrenta o problema da autenticidade do diálogo, porém, o problema é apresentado de modo apenas marginal, enquanto dedica a maior parte do seu conteúdo crítico a análise do texto, às definições do belo apresentadas por Hípias e por Sócrates, e principalmente, analisa o nível de desenvolvimento ontológico alcançada no diálogo.

O estudioso, assim como tentamos chamar atenção¹⁰⁹, reconhece que a obra traz uma situação particular no âmbito da produção platônica, e que se distingue, sobretudo de alguns outros escritos do primeiro período essencialmente pelo seu rico vocabulário.

Woodruff não nega que Sócrates traga nas suas definições as prodigas sementes da ontologia platônica: “I am not denying that Socrates' question harbors the seeds of Plato's lavish ontology” (p.109). O estudioso fala abertamente de “germ of Plato's Ontological”. Mas deixa claro que Sócrates e obviamente sua tradicional modalidade investigativa composta pelo *élenchos*

¹⁰⁹ Cf. *infra*, II, *As Principais Incidências do αὐτὸ no Hípias Maior*.

teste de definição, isto é, pela pergunta (τί ἐστί;), não pressupõe nenhum pressuposto ontológico.

Em conclusão, esperamos ter conseguido ao menos sumariamente deixar claro que, enquanto Liminta acredita que Platão no *Hípias Maior* já estaria tratando algo muito mais profundo do ponto de vista filosófico do que uma simples unidade epistêmica, para Woodruff não há nenhum sinal de ontologia em nosso diálogo.

CONCLUSÃO PRELIMINAR

(Conciênte de eventuais perspectivas futuras sobre o tema)

Parafrazeando o próprio Platão no final do *Hípias Maior* quando ele diz que “o que é belo é difícil” (*χαλεπὰ τὰ καλὰ*) – afirmamos “concluir é (também) difícil”.

Nossa intenção de fazer brotar uma especulação a respeito de uma metafísica no diálogo *Hípias Maior* não deve de maneira alguma conflitar com a natural intenção do diálogo, ou seja, a de ser um escrito aporético.

Deve haver um fracasso nas posições de Hípias. Hípias não é um interlocutor com fôlego filosófico, portanto, as coisas não podem funcionar tão bem no diálogo, não queremos correr os riscos de transformar o *Hípias Maior*, em um diálogo tão positivo que se perda a característica aporética do diálogo. Interessante, no entanto, é o que nos pareceu *una sconfitta in partenza*, ou seja, a construção feita por Platão a respeito das alternativas apresentadas por Sócrates.

Platão, no entanto, paradoxalmente, nos deixou os “Diálogos”. Ora, na verdade, que são eles, senão obras dramáticas? Estudando-os cuidadosamente, quanto à sua forma, pode-se verificar que não existem diálogos de Platão que possamos considerar, nem sequer, como propriamente *narrativos*.

Todos os Diálogos são em sentido obras dramáticas: um *drama filosófico*. Nesse sentido, cabe lembrar, que Platão parece querer que seus personagens nos Diálogos, pela imanência de suas ações, caiam, muitas vezes, nas armadilhas das suas próprias palavras “*si impicchi com le proprie mani*”. As palavras se voltam, então contra eles, conduzindo-os a aporias intransponíveis ou trágicas encruzilhadas.

Nesse sentido, parece-nos fundamental saber ler, nos próprios Diálogos, sobretudo, as desventuras (e não só as aventuras) das vias da dialética. Mas, para isto seria preciso perceber, para começar, que os personagens dos Diálogos não são o próprio Platão. Nesse sentido nos pareceu que Platão quis apresentar com as definições de Sócrates, interesses (conveniência, utilidade, vantagem) sob muitos aspectos de vistas real, do ponto de vista histórico.

O *Hípias Maior* é um dos diálogos que apresenta algumas estranhezas. A maior delas é sem dúvida a presença do personagem Anônimo, que na nossa interpretação possui uma dimensão dialética mais ampla do que a do próprio Sócrates, e poderia ser razoavelmente espelhado no próprio Platão.

Além disso, a discussão não se conclui e o diálogo se encerra com uma frase que indica uma fase ulterior do debate: “o que é belo é difícil” (*χαλεπὰ τὰ καλὰ*), contudo, não ocorre mais nenhum desenvolvimento.

Concluimos como resultado da nossa análise que, Platão no *Hípias Maior* poderia realmente estar traçando um esboço onde a primeira noção de Forma inteligível do Belo é desenvolvida. Sustentamos que Platão constrói as bases do que vira posteriormente ser determinada a Ideia do Belo no *Banquete*.

Achamos razoável pensar que algumas das definições do diálogo seriam patrimônio da Sofística (exemplo, a terceira definição de Hípias; o belo é uma vida longa, rica e honrosa), outras peertenceriam a personalidade histórica de Sócrates (exemplo, a primeira e a segunda definição de Sócrates; o belo é o conveniente, o belo é o útil), enquanto a última definição do diálogo (o belo é o prazer da visão e da audição) seria uma criação original de Platão.

Sócrates não se notabilizou por criatividades relacionadas a doutrina do Belo; Neste sentido, sustentamos que o diálogo dedicado ao Sofista de Élida, tenta superar o socratismo, sendo mais platônico que socrático.

Nesse sentido é um **falso integrante** do âmbito daqueles diálogos chamados categoricamente de “socráticos”.

Ao estudarmos o *Hípias Maior*, receamos ter ficado com a sensação interpretativa de que a dimensão dialógica é *mutatis mutandis*, aprofundada – e os argumentos projetam uma sensível progressão, do mais sensível e corpóreo possível (a bela jovem) ao valor incorpóreo representado pelos prazeres dos sons, das melodias que invadem nossos ouvidos.

Nossas considerações finais sobre o *Hípias Maior* são:

1. Este diálogo é por um lado um documento sobre o método socrático do *élenchos teste de definição*; e do outro, por apresentar **três visões do Belo**, a **(i) estética-vulgar** de Hípias, **(ii) ética-moralizante** de Sócrates e a visão de um **(iii) Belo “ideal”** do Anônimo. O *Hípias Maior* apresenta uma estrutura didática que a nosso ver, representa uma espécie de verdadeira introdução à Filosofia de Platão.

2. Nota-se que mesmo se a investigação no diálogo não apresente uma conclusão positiva, não resulta a nosso ver inútil; porque acreditamos que haja realmente um progresso conceitual nas hipóteses de Hípias; do seu bom senso vulgar (o belo = uma bela jovem) ele chega à uma concepção social da beleza (o belo = a uma vida honrosa); com isso, evidencia-se a utilidade maiêutica da interrogação socrática.

3. Em prospectiva, a questão do “que é?” (τί ἐστὶ) socrático, pode projetar a uma necessidade temática da Teoria das Formas; fica evidente que “o Belo” (τὸ καλόν) não pode ser definido como uma das tantas “coisas belas” (τὰ καλὰ), mas aquilo graças todas as coisas belas são belas.

4. A exigência dessa existência da Forma inteligível do “próprio Belo” (αὐτὸ τὸ καλόν) é estimulada por interlocutor Anônimo (τις) que irradia tendências metafísicas, talvez, esse fato, apontaria dentro dos diálogos um possível ponto de transição entre o personagem Sócrates e o autor Platão.

5. Há uma importante crítica feita por Hípias ao método socrático da “divisão” dialética (301b2-c4). Talvez Platão estivesse mencionando a incapacidade do método socrático de definir ontologicamente o conceito do Belo.

Concordamos com Giannantoni¹¹⁰, que o *Hípias Maior*, é **um dos diálogos que prepara a maturidade platônica**, e esperamos ter conseguido com nossa sugestão interpretativa, com nosso estudo propor um problema, uma vez que cada vez mais, nos resulta mais claro o fato de que o idealismo objetivo de Platão é o êxito necessário do subjetivismo ético de Sócrates.

¹¹⁰ *Dialogo socratico e la nascita della dialettica in Platone*, p.33.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

a) Fontes primárias

1. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. Loyola, São Paulo, 2002.
2. DIOGENE LAERZIO. *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*. A cura di G. Reale. Bompiani, Milano, 2008
3. PLATÃO. *A República*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Martins Fontes, São Paulo, 2006.
4. PLATÃO. *Fédon*. (Coleção Os Pensadores) Nova Cultural, São Paulo, 1987.
5. PLATONE. *Tutti gli scritti*. A cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano, 1991.
6. _____: *Opere Complete*. Edizione elettronica a cura di G. Iannotta, A. Manchi, D.Papitto. Indice dei nomi e degli argomenti a cura di Gabriele Giannantoni.
7. PLATONIS OPERA. Ed. J. Burnet, Oxford 1900-1907, E.A. Duke, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson, J.C.G. Strachan (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1995.
8. SENOFONTE. *Memorabili*. A cura di Anna Santoni, Milano, BUR, 2006.
9. XENOFONTE. *Econômico*, Martins Fontes, São Paulo, 1999.
10. DIELS, H., KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin 1951-1952, trad. Ita. *I presocratici: testimonianze e frammenti*. Laterza, Bari, 1986.

b) Fontes secundárias

1. ADORNO, F. *Introduzione a Platone*. Editori Laterza, Roma-Bari, 1989.
2. _____: *Introduzione a Socrate*. Editori Laterza, Roma-Bari, 1999.
3. ANNAS, J. *Platonic Ethics, Old and New*, Cornell University Press, 1999
4. BEARZOT, C. *Manuale di storia greca*, il Mulino, Milano, 2005.

5. BENOIT, H. *Sócrates: O nascimento da razão negativa*, Editora Moderna, 1996.
6. BONAZZI, M. *Accademici e Platonici, il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*. Il Filerete, Pubblicazione della facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Milano, Milano, 2003.
7. BRISSON, L. “*Gli orientamenti recenti della ricerca su Platone*”. *Elenchos* 15, 1994.
8. CAMBIANO, G., CANFORA, L., GARLAN, Y., MOSSÉ, C., MURRAY, O., REDFIELD, J., SEGAL, Ch., VEGETTI, M. *L'uomo greco*. A cura de Jena-Pierre Vernant, Editori Laterza, Roma-Bari, 2007.
9. CASERTANO, G. *La struttura del dialogo platonico*. Loffredo Editore, Napoli, 2000.
10. CENTRONE, B. *Introduzione al Carmide*, Milano, 1997.
11. COLLI, G. *La sapienza greca*. Vol. I. Adelphi, Milano, 1977.
12. DIXAUT, M. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Vrin, Paris, 2001.
13. DORION, L.A. *Compreender Sócrates*. Vozes, Petrópolis, 2006.
14. FERRARI, F. *Socrate tra personaggio e mito*. RCS Libri S.p.A, Milano, 2007.
15. FOUCAULT, M. *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli-Virgolette, 2005.
16. FRONTEROTTA, F., LESZL, W. (org). *Eidos-Idea*. Platone, Aristotele e la tradizione platonica. Sankt Augustin, Academia Verlag, 2005.
17. FRONTEROTTA, F., BRISSON, L., (org.), *Platão: Leituras*: Edições Loyola, São Paulo, 2011.
18. FRONTEROTTA, F., *O que é uma Forma para Platão? Razões e função da teoria dos inteligíveis*, Platão Leituras, Loyola, São Paulo, 2011, pp.113-122.
19. GIANNANTONI, G. *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*. Bibliopolis, Napoli, 2005.

20. _____: *Socratis et socraticorum reliquiae*. Bibliopolis, CNR, centro di studio del pensiero antico, 1990.
21. _____: *Socrate: tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1971.
22. GOLDSCHIMIDT. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Edições Loyola, São Paulo, 2010.
23. HADOT, P. *O que é filosofia antiga?* Loyola, São Paulo, 1999.
24. HEIDEGGER, M. *Platão: o Sofista*. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2012.
25. JAEGER, W. *Paidéia. A Formação do Homem Grego*. Martins Fontes, São Paulo, 2003.
26. LEMOS, C. *Atualidade do diálogo Hípias Maior de Platão*, <http://www.pragma.kit.net/kleos/K11/K11-CelsoLemos>
27. LIMINTA, M., T. *Il problema della Bellezza in Platone*, Analise e interpretazioni dell'”Ippia Maggiori”, “Introduzione di Maurizio Migliori”, Vita e Pensiero, Milano, 1998.
28. KAHN, C.H. *Plato and the socratic dialogue. The philosophical use of a literary form*, New York, 19964.
29. MAIER, H. *Socrate*. La nuova Italia, Firenze, 1944.
30. MÁRSICO, C. T. *Zonas de tensión dialógica*, Zorzal, Buenos Aires, 2010
31. MAZZARA, G., NANCY, M., ROSSETTI, L. *Il Socrate dei dialoghi*, Levante, Bari, 2006.
32. MONDOLFO, R. *Sócrates*, Ediciones Losange, Buenos Aires
33. _____: *O homem na Cultura Antiga*, Mestre JOU, São Paulo, 1968.
34. MOSSÉ, C. *Pericle. L'inventore della democrazia*. Editori Laterza, Roma-Bari, 2006
35. OTTO, W.F. *Socrate e l'uomo greco*. Christian Marinotti, Milano, 2005 (trad. Alessandro Stavru).
36. PERINE, M. (org.), *Estudos Platônicos: Sobre o ser e o aparecer; o belo e o bem*. Edições Loyola, São Paulo, 2009.

37. REALE, G. *Platão*. Edições Loyola, São Paulo, 2007.
38. _____: *Storia della Filosofia Antica*, vol. 5. Vita e Pensiero, Milano, 1968.
39. _____: *Sofista, Sócrates e socráticos menores*. Edições Loyola, São Paulo, 2009 (trad. Marcelo Perine).
40. ROTONDARO, S. *Strutture narrative e argomentative del Carmide*. Loffredo Editore, Napoli, 2000.
41. SANTOS, J. T. *Platão: a construção do conhecimento*. Paulus, São Paulo, 2012.6. 41. SZLEZAK, T. *Come leggere Platone*. Rusconi, Milano, 1991. 76.
42. TRABATTONI, F. *Platão*, Annablume, São Paulo, 2010 (trad. Rineu Quinalia).
43. _____: *Oralità e scrittura in Platone*. Università degli Studi di Milano, Milano, 1999.
44. VAZ, H.C.L. *Platonica*. Edições Loyola, São Paulo, 2011.
45. VLATOS, G. *Socratic Studies*. Cambridge University Press, 1994.
46. _____: *The paradoxo f Socrates*, *The Philosophy of Socrates*. Garden City (NY), Doubleday & Anchor, 1971, p. 1-21.
47. _____: *Socrate: ironie e philosophie morale*, Paris, Aubier, 1994.
48. VEGETTI, M. *Quindici lezioni su Platone*. Einaudi, Milano, 2003.
49. WOODRUFF, P. *Socrates and Ontology: The evidence of the "Hippias Major"*, *Phronesis*, Vol. 23, N° 2, pp. 101-117, 1978.
50. ZELLER, E e MONDOLFO, R. *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*. Trad. Mondolfo R., La Nuova Italia, Firenze, 1938.

APÊNDICE I - Sobre o Prólogo do *Hípias Maior*

O prólogo ocupa um quinto de toda a obra, vai de 281a à 286c. Consiste em uma longa conversa entre Sócrates e o sofista Hípias de Élide. As primeiras linhas que iniciam a primeira obra platônica sobre o belo foram bastante maltratadas pela crítica¹¹¹ que as julgaram dispersivas, e em alguns casos até mesmo não platônicas, fato que contribuiu para as opiniões contrárias acerca da autenticidade do *Hípias Maior*.

Sustentamos ser de essencial importância para a compreensão do diálogo platônico, sabermos que as cenas iniciais não são simples introduções com finalidades genericamente dramáticas e literárias, mas, dependentes totalmente do tema do diálogo, documentam e preparam a íntima conexão entre forma e conteúdo filosófico. Não há precisão histórica sobre o encontro dos personagens, mas provavelmente o encontro contado por Platão pode ser definido como casual, mas as primeiras intervenções de Sócrates bem possivelmente não.

O que notamos na maior parte dos escritos, sobretudo dos primeiros diálogos, é que, Platão projeta sua *dramatis persona*, isto é, Sócrates, pondo em sua boca, questionamentos vez direto, vez irônico, com o escopo de expor a personalidade do seu interlocutor para o leitor, no caso específico do *Hípias Maior*, para poder assim preparar o terreno para que o quesito sobre o belo tenha um correto e eficaz desenvolvimento.

Após se encontrarem em um lugar indeterminado, Sócrates saúda o “estrangeiro de Élide”, “Olha, o nosso belo e sábio Hípias! Há quanto tempo não nos davas a honra de uma visita aqui por Atenas!” (Ἰππίας ο καλος τε και σοφος, ως δια χρονον ημιν κατηρας εις τας Αθηνας.)(281a). Em um tom confidencial, Hípias subitamente começa a gabar-se contando a Sócrates do seu ofício de político, de embaixador de Élide, sua cidade natal.

¹¹¹ Sobre este ponto ver o comentário de Migliori, M., na Introdução de *Il problema della Bellezza in Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, IX – X – XI – XII – XIII.

Hípias achava-se sábio, e logo conta a Sócrates das suas atividades profissionais, e que em suas viagens juntamente com seus afazeres políticos exercia paralelamente atividades privadas de vender conhecimento em troca de altas cifras de dinheiro¹¹². Sócrates subitamente indaga-lhe sobre o motivo da sua longa ausência. Afastado de Atenas por motivo de suas viagens como embaixador e professor de virtude, o vaidoso sofista diz ser muito requisitado:

Sempre que Élide tem assuntos pendentes com qualquer cidade, é sempre comigo que se entende primeiro para nomear embaixador, na convicção de que serei eu o melhor juiz e intérprete das razões que assistem a ambas as partes. Esta missão tenho desempenhado amiúde em cidades diversas, mas, o mais das vezes, na Lacedemónia, onde sou chamado a resolver os casos mais numerosos e importantes. Aí tens, para responder à tua pergunta, a razão por que ando afastado desta região. (281a3)

Sócrates lembra-o que os antigos sábios, como Pítaco, Bias, Tales e os que lhe seguiram até Anaxágoras, quase todos se afastaram dos negócios públicos. Assim o fizeram por incompetência, replica-lhe Hípias, afirmando saber com maestria aliar a vida pública com a particular. Platão faz com que Sócrates colha o ensejo e ao chamar em causa a relação público-privado¹¹³, acena um novo problema, a primeira vista diametralmente oposta à investigação central do diálogo, que é a definição exata e inteligível do Belo.

De fato, Platão no prólogo, parece também apresentar questões éticas relacionadas à política. Um dos pontos centrais para Platão consiste em deixar claro seu desacordo com um dos sintomas objetivos da presença cada vez mais

¹¹² Mais adiante em 282 B, Platão deixa claro que tal tipo de atividade era bastante comum na Atenas daqueles tempos, e cita atividades análogas àquela de Hípias exercida por Górgias de Leontinos e Pródico de Ceos. Estes últimos também desempenhavam além de visitas políticas oficiais representando suas respectivas cidades, atividades de âmbito privado em academias para jovens atenienses de famílias abastadas.

¹¹³ Tema elevado, muito discutido de maneira direta, no início da *Carta VII* (326 E), quando Platão defende que somente o filósofo é capaz de restabelecer os fins mais nobres da política, “(...) fui obrigado a admitir que somente o filósofo possui o critério para discernir o justo na sua complexidade, seja na esfera pública como na privada” (326 A-B). Sobre a importância em Platão da relação público-privado, vale a pena conferir, além obviamente da *Carta VII*, as posições de Franco Trabattoni (*Platão* 179 -197, São Paulo, Annablume, 2010).

importante dos sofistas na malha social ateniense. Com esta realidade, efetivou-se a capacidade “desses novos profissionais do saber” de unir o trabalho dedicado ao bem público como o dedicado ao bem particular, o que gerou conseqüentemente a possibilidade de enriquecimento dos mesmos. Górgias, Pródico, Protágoras eram além de professores e políticos¹¹⁴, conciliando estas duas atividades, enriqueceram, mas Hípias dizia ser ainda mais eficiente do que todos eles:

Ora, Sócrates, o melhor estás ainda por saber. Se fizesses ideia do dinheiro que tenho ganhado, ficaria pasmado! Para refrear só isto: uma vez, indo eu à Sicília, estava lá em digressão Protágoras, homem já com nome feito e, além disso, mais antigo do que eu. Pois bem, embora eu fosse de longe mais novo, num abrir e fechar de olhos fiz para cima de cento e cinquenta minas; e só numa terra insignificante como Ínico, mais de vinte! Ao regressar a casa com este dinheiro, entreguei-o todo a meu pai, de tal sorte que tanto ele como os outros cidadãos ficaram embasbacados e perplexos. Quase estou em crer que eu, sozinho, faço mais dinheiro que dois sofistas juntos, quaisquer que sejam! (282d5-e10)

Percebe-se que Hípias começa já a segar-se com a própria imagem, e Platão a partir deste trecho deixa claro, e começa a delinear para todo o restante do diálogo, o caráter presunçoso do sofista de Élida, que cria ser de longe, superior aos outros sofistas.

¹¹⁴ Sobre este ponto é fundamental a passagem 282b-c-d, onde Platão faz Sócrates nos dar a seguinte informação: “Fica-te bem, quer-me, parecer, a maneira como te exprimes e raciocinas; eu mesmo posso abonar da veracidade das tuas palavras [Hípias], quando dizes que a vossa arte evoluiu de facto, no que toca conciliar os afazeres públicos com os interesses particulares. Aí tens Górgias, o sofista de Leontinos, que aqui esteve em missão oficial a representar a sua cidade e passa por ser o mais competente para se ocupar dos negócios dos Leontinos. Não só deixou no povo a impressão de um orador inexcedível, como ainda, nas suas exhibições privadas e nas palestras com os jovens, fez rios de dinheiro que levou daqui, da nossa cidade. Outro exemplo, se queres, o nosso amigo Pródico, que conta com numerosas deslocações oficiais a diversos sítios – a última justamente aqui, não há muito tempo, a representar Ceos. Também ele deixou uma excelente impressão ao discursar na assembleia, o que o não impediu de realizar em privado exhibições e palestras com os jovens, ganhando somas fabulosas. Pelo contrário, dos homens ilustres do passado, nenhum deles se lembrou alguma vez de cobrar honorários ou de realizar exhibições do seu saber entre homens das mais diversas proveniências. Gente simples, não sabiam dar ao dinheiro o seu devido valor...Com os de agora, é outra coisa: cada um deles tira mais lucros da sua ciência do que qualquer outro artífice do seu ofício. E, ainda antes de todos estes Protágoras.”

Sócrates sabia que Hípias sendo originário do Peloponeso, muito frequentava as cidades dóricas, e monta uma armadilha; procura saber o que diziam os Lacedemônios a respeito deste tipo de educação voltada aos jovens que ele oferecia, e interrogado sobre os lugares onde auferiu maiores lucros e se era onde se dirigia habitualmente, em Esparta, responde Hípias que nunca ganhou nada lá, e que os espartanos o chamam não para educá-los na virtude (ou nas outras disciplinas de que era mestre, como astronomia, geometria, aritmética ou gramática), mas para discursar-lhes sobre a genealogia dos heróis e as narrativas das antigas fundações das cidades em geral, em suma, “a tudo aquilo que lhes cheira a passado” (ἀρχαιολογίας).

Mas na realidade, Platão parece querer mostrar, e exaltar, com essa argumentação o conservadorismo dos espartanos, já que deixará claro que o desinteresse pelos ensinamentos de Hípias se dava, sobretudo, por serem os lacedemônios avessos a toda essa inovação pedagógica, justamente por força das suas próprias leis e de seus severos ditames vigentes que proibiam educar seus jovens segundo métodos estrangeiros. Interpretamos esse trecho à luz de uma verdadeira crítica social que Platão estaria efetuando com relação a esse novo movimento sofista (que em sua maior parte eram estrangeiros) e que de certa forma, invadia Atenas.

Evidentemente Platão conhecia bem os costumes dos espartanos, e sabia que estes, extremamente tradicionais e conservadores atribuíam grande importância a educação de seus jovens, e que eram indiferentes e quase fastidiosos com relação a qualquer tentativa de inovação, sobretudo àquelas que os sofistas queriam introduzir¹¹⁵.

¹¹⁵ Acreditamos que a sofística representou o primeiro grande momento iluminista da história ocidental. Evento peculiar da cultura grega do século V desenvolveu a primeira tentativa de colocar em dúvida embasando-se em argumentos lingüísticos e racionais os valores tradicionais aceitados pela sociedade, por este fato, nos parece que a sofística representou um passo necessário para o progresso da humanidade, uma vez que, justamente agiu pontualmente questionando valores e leis autoritárias e tradicionais, das quais Platão por certos versos era defensor. O próprio Hípias deixa clara esta visão, já que, ao colocar os sábios do passado em confronto com os contemporâneos, ele parece querer demonstrar que entre as duas categorias, uma quase mítica e outra mais popular e bem conhecida aos cidadãos do tempo de Sócrates, existe uma profunda diferença, quase uma incompatibilidade. Esta disparidade se justifica com

Nota-se que Platão ao introduzir a “questão espartana”, aproveita para tratar rapidamente o tema das “leis” outro importante tema que o filósofo desenvolverá mais adiante em meio a investigação do “próprio Belo”. As “belas leis” para Platão, enquanto positivas devem produzir ordem, vantagens e utilidade aos cidadãos, devem estabelecer os fundamentos do que verá a ser a segunda definição socrática (295b – 297e), *o belo como útil – vantajoso* (χρήσιμον - ὠφέλιμον):

Sócrates: E a lei, Hípias, dizes tu existe para benefício ou para prejuízo do cidadão?

Hípias: Por mim, penso que existe para seu benefício, ainda que uma vez ou outra possa ser nociva, se for mal instituída.

Sócrates: Como? Não é então para supremo benefício da cidade que os legisladores estabelecem as leis? E, sem essa condição, será alguma vez possível que ela seja bela e viva em boa ordem?

Platão arma outra armadilha ao sofista e parece, no prólogo, com o discurso sobre as leis por em cheque definitivamente as intenções de Hípias. Primeiro, faz Sócrates interrogá-lo se as leis em geral existem para serem acima de tudo respeitadas e seguidas, e se existem para gerarem o bem para os cidadãos. Uma vez que Hípias é de acordo que leis existem para o bem, faz seu Sócrates contra-atacar; e diante do fato que os espartanos neguem a proposta de educação sofista e preferem respeitam suas próprias leis, e continuar tradicionalmente educando seus filhos diz: “Consequentemente, os Lacedemonios não podem infringem a lei, quando se recusam a dar-te dinheiro e a confiar os seus filhos?”(285b).

No final do Prólogo Hípias conta a Sócrates que em sua última apresentação em Esparta recitará um “belo discurso” sobre Homero; contava que após a tomada de Tróia, Neoptólemo interrogou Nestor acerca de quais seriam as

o progresso dos saberes, entendidos naquela época como uma técnica, capaz de abranger facilmente tanto negócios públicos como privados.

belas ocupações (ἐπιτηδευμάτων καλῶν) que um adolescente desejoso de se tornar ilustre deve se interessar. Por Hípias dizer ser um autor de magníficos discursos, que brilham, além de outros méritos, pela escolha de belas palavras, ocorre a Sócrates a oportunidade de direcionar ao sofista a pergunta central do diálogo, ou seja, “o que é o belo?” (τί ἐστὶ τὸ καλόν;). O prólogo se encerra, caminha-se para a parte mais viva do diálogo, e a segunda parte do texto têm início a partir deste ponto.

Julgamos essencial a primeira parte do diálogo efetivamente porque Platão com o prólogo traça um perfil completo do interlocutor de Sócrates. Ao lermos o prelúdio percebemos que Hípias de Élide diz ser: um Político (281b), um Professor de virtudes, mais brilhante que Protágoras (282e), conhece astronomia, aritmética, geometria, gramática, música, harmonia (285c-d), possui dom Mnemônico e Enciclopédico (286a), e, é Especialista em Homero (286b); estas informações nos fornecem chaves de leitura para entendermos não somente o caráter presunçoso do personagem Hípias, como também, nos pré anuncia uma situação crítica argumentativa, através da qual Platão, põe as primeiras bases para a investigação principal sobre “o próprio Belo”.

Além do mais, é no prólogo que Platão inicia a traçar os sucessivos equívocos que o sofista efetuará ao longo de todo o texto.

O primeiro deles diz respeito ao problema da educação e consiste que Hípias como um autêntico sofista, se autodenomina “mestres de virtude”, e é sobre o sentido ambíguo da palavra ἀρετή, seu primeiro fracasso.

Esparta como cidade importante e muito atenta ao aspecto educacional de seus jovens era um destino ambicionado pelos sofistas, no entanto, Platão faz Hípias reconhecer que sua vasta erudição, que seria capaz, de “tornar melhores os filhos dos Lacedemônios” (283c-d), de nada valia ali.

Outro equívoco de Hípias (e definimo-lo como o principal), consiste que durante todo o diálogo ele não perceberá a sutil, porém essencial, diferença entre as duas perguntas a respeito da origem do Belo (καλόν); τί ἐστὶ καλόν; (que

é belo?) e τί ἐστὶ τὸ¹¹⁶ καλόν; (o que é o belo?); a partir daí, por boa parte da segunda parte do diálogo se concentrará em tentar definir o que é o Belo, embasando-se na primeira pergunta (o que é belo?), portanto, Hípias por toda a investigação ignorará a diferença elementar entre *exemplo*, composto de “coisas belas” (τὰ καλὰ) e *conceito* representado pelo “próprio belo” (αὐτὸ τὸ καλόν).

*

A partir desta breve análise concluímos que o prólogo propõe ao leitor temas que aparentemente desviam a atenção direta sobre a análise do “próprio Belo” (αὐτὸ τὸ καλόν), como por exemplo, a relação “público – privado”, o problema do “ensinamento de virtudes” e o “problema das leis”.

Acreditamos, porém, que Platão deseja fornecer através destas precisas “sutilezas temáticas”, chaves de leitura para melhor compreendermos a figura do sofista. Já que, uma vez evidenciada, sobretudo a sua “*falsa beleza moral*” de certos personagens, temos um modelo para facilitar a compreensão da própria obra em si, e assim entendermos com mais clareza o tema central do diálogo, que é a busca pela Forma (εἶδος) inteligível do Belo.

Os prólogos dos diálogos platônicos fazem consonância com o objetivo total do diálogo e não foram arquitetados por Platão para produzir um encantamento dramático [...] nem visam à verdade histórica [...] ao contrário, os prólogos também dependem da intenção geral do diálogo.

Proclo, *Comentários sobre o Alcibiades de Platão* 18.

¹¹⁶ M. T. Schiappa de Azevedo, nos diz que como assinala Tarrant, não é lógico que ao apresentar as duas perguntas, Sócrates reproduza ainda a linguagem incorreta de Hípias. No entanto, também não é inteiramente certo justificar como o fez Woodruff, a frequente supressão do artigo pelo fato de este não ser, segundo Stallbaum, necessário: exemplos citados de esporádicas omissões do artigo noutros diálogos (*Fédon* 77c, *A República*, 505b) parecem remeter para o equivalente em português, a um artigo indefinido. Na edição em português do *Hípias Maior* a estudiosa diz ter preferido, manter a ambiguidade adjetivo/substantivo (ou seja, do ponto de vista da definição, atributo/conceito) que *kalôn* sugere em pontos como este.

Em conclusão, nos parece que Platão delineia magistralmente argumentos do prólogo com o resto do diálogo, porque como sabemos, o horizonte do conceito de belo para Platão e para seus contemporâneos era muito mais vasto do que se possa imaginar.

APÊNDICE II - Breves considerações acerca do termo “καλόν”

É essencial para o nosso estudo tentar compreender o significado da palavra que Platão começa a delinear desde o prólogo, isto é, “belo” (καλόν).

Na Grécia de Platão o conceito de belo era associado ao bem, “καλός και ἀγαθός”, estes dois conceitos constituíam o ideal humano da aristocracia grega, Platão comprova que este é o modelo a ser seguido em inúmeras passagens de seus diálogos, como no *Lísis*, 216d, ou no *Alcibíades I*, 116a, e por quase toda *A República*. Sobretudo para o Platão da Primeira-Maturidade, o conceito desta palavra é extensivo e compreende além da beleza física, a bondade e a nobreza, portanto, o “belo” (καλόν) comporta um horizonte semântico muito vasto. N^o *A República*, V, 476b, Platão nos diz que somente a inteligência do filósofo é capaz de ver a natureza do “próprio Belo” (αὐτὸ τὸ καλόν).

No *Hípias Maior*, sustentamos que é este aspecto ontológico do καλόν, entendido como o “próprio Belo”, que contorna toda investigação. No entanto, a nosso ver, pelo fato do diálogo representar o primeiro exercício filosófico platônico a respeito do belo, outras características de beleza são mais presentes, como as definições estéticas de Hípias e as éticas de Sócrates, logo, entre as sete definições apresentadas, realidades materiais e abstratas se entrelaçam.

No diálogo, Platão apresenta duas espécies de belo, as corpóreas (bela jovem, ouro, prazeres visuais e auditivos) e as incorpóreas (utilidade, conveniência, vida social ideal). As três tentativas de definições de Hípias (o belo é uma bela jovem, é o ouro, é uma vida repleta de honras, riquezas e saúde) se apresentam corpóreas, nos dois primeiros casos, incorpóreas, e abstrata, no terceiro; similarmente no prosseguimento das definições de Sócrates vemos o mesmo esquema dicotômico (corpóreo/incorpóreo), porém apresentado de maneira invertida, isto é, as três primeiras definições de Sócrates, são as incorpóreas (o belo como conveniente [πρέπον], o útil [χρήσιμον], vantajoso [ὠφέλιμον], e a última corpórea, pois traz o belo sendo definido como o prazer derivado da visão e da audição [τὸ δι’ ἄκοης τε καὶ δι’ ὄψεως ἡδύ]).

É sabido que adjetivo “καλόν” comporta em sua tradução um campo semântico que transcende a simples significado estético-sensível, moral e ético de “Beleza”, e não obstante o caráter “juvenil” da obra, acreditamos que o conceito começa a ter para Platão já desde o *Hípias Maior* uma importância essencialmente inteligível, logo, Ontológica.

Propomos-nos neste estudo sustentar a opinião que este diálogo representa um momento particular do pensamento e da experiência do filósofo, o exercício desenvolvido no texto é rico, pois, não obstante a aporia, concepções estéticas, éticas, e metafísicas se entrelaçam ao longo de toda a investigação.

De fato a primeira menção ao καλόν no texto ocorre em 286b:

Claro que sim, Sócrates, por Zeus! Ainda há pouco, a respeito das ocupações belas, ali deixei uma excelente impressão, ao discorrer sobre as tarefas de que um jovem deve ocupar-se.

Καὶ ναὶ μὰ Δί', ὦ Σώκρατες, περὶ γε ἐπιδευμάτων καλῶν καὶ ἔναγχος αὐτοῦτι ἠὺδοκίμησα διεξιῶν ἃ χρὴ τὸν νέον ἐπιτηδεύειν. (286a3)

É o discurso prático, ético-moral que serve de pretexto para a introdução do tema do “próprio Belo” (αὐτὸ τὸ καλόν).

Como tentamos sugerir ao longo do nosso estudo, este τις inquirirá acerca do aspecto metafísico-ontológico do Belo, mas na nossa interpretação, ocorre pontualizar que, o mote inicial da investigação alude sem de dúvidas ao aspecto “moral de beleza”, aquele das belas ações “que um jovem deve ocupar-se, se quiser tornar-se famoso entre todos” (286b1).

Justamente por a investigação ter início trazendo uma discussão sobre o tema ético das belas ocupações, para somente depois se transformar em uma investigação acerca da Forma (εἶδος) do Belo, ocorre amiúde, que um leitor desatento desenvolva interpretações que o prólogo destoe diametralmente do resto do diálogo, no entanto, tentamos sugerir neste estudo do *Hípias Maior* que:

Platão delinea sua análise de uma forma crescente que vai do corpóreo ao incorpóreo, do sensível ao inteligível do ético-estético ao metafísico-ontológico.

Percebe-se facilmente que o tema central do restante do diálogo é a investigação sobre o aspecto inteligível da beleza, representado pelo “próprio belo” (αὐτὸ τὸ καλόν), e que as especulações dos personagens transitam primeiramente entre concepções que se revezam entre o estético-sensível, mas Platão ao apresentar no prólogo detalhes da vida de *sofista* e *político* de Hípias, introduzindo a discussão ética provavelmente tenha querido, mostrar que a prática de sábio-sofista estaria bem longe de ser, não somente “Bela” do ponto de vista de uma vida ideal, mas também nem justa, nem digna e muito menos honrosa.